جامعة القاهرة

كلية دار العلوم

قسم الشريعة

نظرية مقاصد الشريعة

بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين

دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري

أطروحة لنيل درجة الماجستير

مقدمة من الطالب

عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي حسن

١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م

جامعة القاهرة
كليـــــة دار العـــلـــوم
قســــم الشـــريعة

نظرية مقاصد الشريعة
بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين
دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري

أطروحة لنيل درجة الماجستير

مقدمة من الطالب
عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي

تحت إشراف
الأستاذ الدكتور / محمد بلتاجي حسن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، واتبع هداه، إلى يوم الدين . وبعد . .

فإن جميع الأديان في عالم اليوم في مفترق طرق، فهي بين أن يتمسك الناس بها أو يعرضوا عنها مولين وجوههم شطر المذاهب الفردية النفعية المادية، والتي تطرحُ نفسها بديلاً عن الأديان عامة، تلك المبادئ التي تحض على العمل من أجل العمل لا غير، والمال من أجل المال، والحياة من أجل الشهوة، تحت قوانين: الغاية تبرر الوسيلة، والبقاء للأقوى، وغير ذلك من المبادئ التي تقتل المعنى الأكبر والأعظم للحياة، ألا وهو: ما بعد الحياة، أو الحياة الأخرى.

إذن فالإسلام – مع الأديان اليوم – يطرح نفسه بديلاً عن هذه المبادئ المادية التي تجتاح واقعنا المعاصر، بل إن الإسلام ليطرح نفسه بديلاً لهذه الأديان الأخرى نفسها، فالفكر الإسلامي اليوم يطرح نفسه على أنه «البديل الوحيد» لكل الأفكار المادية التي تحتكم إلى قانون الغاب، شيوعية كانت أم رأسمالية، شرقية كانت أم غربية .

لذلك كان لا بد من مراجعة عامة لمضامين الأفكار التي نقدمها للناس وندعوا إليها على أساس أنها «الإسلام»، هل ندعوا الناس اليوم إلى إسلام حمّلناه الكثير من أعرافنا وتقاليدنا التي لم ترد في نصوصه؟، أم ندعوهم إلى إسلام مبتور حذفنا منه كثيراً مما هو فيه؟، فهل ندعوهم إلى إسلام «متخلف» عن الحياة المعاصرة، يركب الناقة ويسكن الخيمة، أم ندعوهم إلى إسلام «مودرن» يلبس قبعة «الخواجة»، و«يرطن» بالفرنسية!!

في إطار هذه المراجعة يأتي هذا البحث الذي يحاول الغوص في صميم فلسفة التشريع، من خلال كتابات العلماء المعتبرين، مع اعتبار المرجعية العليا

لنصوص الشريعة لا غير، فهو بحث ينطلق من رفض أسلوب «المسلَّمات الموروثة اللامبررة»، ورفض الانصياع للماضى - مع كل الاحترام والتقدير له - لمجرد قداسة مرور الزمن عليه، وترسخه عبر الأيام والسنين، وفى نفس الوقت رفض هدم الأصول لمجرد «توهّم التجديد» أو لولع بفكر دخيل - فهو بحث يحاول تقليص المساحة بين الإسلام كما أُنزل، والإسلام كما رأته عيون البشر، وكما فهمته عقول الناس، بكل ما قد يدخل على ذلك من الوهم والتلبيس والتخليط وسوء الفهم، بل وسوء النية، وهذا هو الإسلام الذى ينبغي على أهل الذكر الدعوة إليه فقط، الإسلام كما أُنزل من الله سبحانه وتعالى.

● **أسباب اختيار الموضوع:**

لا شك أن أىَّ باحث - فى مرحلة الباحث العمرية - يتمنى أن يجد موضوعًا تتوفر فيه عدة نقاط، أهمها:

أولا: أن يكون البحث فى الموضوع ذا عائد علمي على الباحث شخصيًا.

ثانيا: أن يكون البحث فى الموضوع ذا عائد علمى على القارئ، بمعنى أن يكون الموضوع جديراً بالبحث، وبه من المساحات الفارغة ما يسمح بالاجتهاد لملئها.

ثالثا: أن يكون موضوع البحث متفقًا مع بعض الميول الفكرية أو النفسية أو العاطفية للباحث.

رابعا: أن يكون الموضوع مهمًا فى الحياة العملية والفكرية، وليس من المواضيع الهامشية التى لا هدف من البحث فيها إلا نيل الدرجة !!!

وقد وجد الباحث ضالته فى موضوع الرسالة، ذلك أن قراءة كل ما كتب ابن تيمية من جهة، وكل ما كتب الأصوليون الكبار فى الموضوع من جهة أخرى، قراءة كل هذا ولا شك رصيد علمى لأى باحث فى مستهل حياته العلمية.

كما أن موضوع البحث - كما سوف يتضح بإذن الله - يحتمل الكثير من التجديد والإضافة، بل إن الباحث يزعم أن مساحة التجديد أكبر من أن يخوض فيها الباحث نفسه، لاعتبارات السن والتكوين العلمى، بل إن الباحث ليتمادى

فى الزعم فيقول إن مساحة التجديد والإضافة فى الموضوع أكبر وأوسع بكثير من أن يستوعبها أىُ باحث أو عالم وحده مهما علا شأنه !!!

وقد وجد الباحث أيضًا رغبة نفسية فى دراسة الموضوع، وولعًا شديدًا كذلك بالفترة الزمنية التى يتناولها البحث بالدراسة.

وعلاوة على كل ذلك يعتبر موضوع الرسالة من أهم المواضيع المعاصرة، فهو ملف مفتوح، ينقصه الكثير من الأوراق إضافة وحذفًا.

لكل ذلك تم اختيار هذا الموضوع بالذات.

● **أهمية موضوع الرسالة:**

وتكمن أهمية الموضوع فى أنه بحث فى فلسفة التشريع وأهداف النصوص، وليس بحثًا فى فرعيات المسائل التى يطرحها النص.

ويكتسب موضوع المقاصد أهمية كبرى بسبب تعرضه للإهمال لفترة طويلة، يقدرها الباحث بتسعة قرون تقريبًا.

فالنظرية وضعت - كما سيحاول البحث أن يثبت - فى القرن الخامس الهجرى، وواضعها حجة الإسلام الغزالى (١)، وظل الأصوليون من بعده يرددون كلامه بلا إضافة أو حذف لشئ يكاد يذكر، حتى جاء الإمام الشاطبى (٢) فى القرن الثامن الهجرى، وشرح نظرية الغزالى، ومنذ ذلك الحين صار الأمر إذا ذكرت المقاصد ذكر الشاطبى، وأصبحت دراسة الموضوع مرتبطة بتكرار ما قاله الشاطبى، والشاطبى بدوره مرتبط بنظرية الإمام الغزالى، وعليها تحفظ كثير.

ولا يقلل الباحث هنا من شأن الإمامين، ولكن أهمية الموضوع تجعل من المستحيل أن يقبل ترديد كلام عالم أو أكثر فى الموضوع - مهما علا شأنه ومقامه -، بل لا بد من استقراء وفهم كل الإضافات فى الموضوع، وذلك لا يكون إلا بدراسة آراء كل العلماء ذوى الشأن الذين كتبوا فى المقاصد، أما الاكتفاء بترديد كلام الغزالى والشاطبى - مع مرور القرون - فهو أمر مرفوض خصوصًا أنه

---

(١) ستأتى ترجمته لاحقًا. ص ٥٨.

(٢) ستأتى ترجمته لاحقًا. ص ١٣٣.

بين يدينا مؤلفات وكتابات علمية تعارض أو تصوّب أو تختلف مع نظرتهم فى الموضوع.

ويستغرب المرء كيف أُهمل هذا الموضوع كل هذه السنين، وكيف اهتم المسلمون بمباحث لفظية وحرفية فى علم الأصول، وكيف شُغِل الفكر الإسلامى بمعارك استهلكت الجهود لمئات من السنين بلا ثمرة عملية تكاد تذكر، بل رياضة ذهنية، ترهق العقل، وتضل الفكر، وتعمّى الطريق، هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟، وهل الإنسان مخير أم مسّير؟ وهل تعلُّم علم المنطق واجب أم غير واجب؟ وهل الحق فى صفاتِ الله مذهب الأشاعرة أم الماتريدية؟ و . . . إلخ. مباحث لا أول لها ولا آخر، عطّلت تقدم الفكر الإسلامى لأكثر من ثمانية قرون، وبسببها أُهملت أشياء فى غاية الأهمية، ومن أهمها: البحث فى مقاصد الشرع.

ويتعجب المرء كيف استغرق إمام كابن تيمية مثلاً غالب عمره وجهده فى الرد على الفرِق، وفى المعارك الفلسفية المعروفة، فالقارئ للفتاوى يجد نصفها – أو أكثر – فى هذه المباحث، ويجد موضوعًا مثل الزكاة مثلاً تم تناوله سريعًا وفى أقل من مئة صفحة!!!

فالموضوع أهميته من خمس جهات:

أولا: أهمية مقاصد الشرع عمومًا.

ثانيا: أهمية شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد شغل الناس فى زمانه وبعد وفاته بآرائه ومؤلفاته.

ثالثا: أهمية الفترة الزمنية التى يتناولها البحث، حيث إنها الفترة التى تكونت فيها النظرية، واستقرت، وشُرحت.

رابعا: إهمال البحث فى الموضوع ووجود كثير من المساحات الفارغة، ووجود كثير من التحفظات على نظرية المقاصد بشكلها التقليدى الذى وصل إلينا، والذى هو نتاج تلك الحقبة الزمنية التى يتناولها البحث

خامسا: أهمية المقارنة بين العلماء فى هذا الموضوع، لمعرفة حجم الاتفاق

والاختلاف، ولمعرفة حجم الثابت والمتغير، وحجم القطعى والظنى فى الموضوع، ومعرفة حجم «المسلَّمات» التى تحتكم إلى النصوص، وحجم الاجتهاد البشرى الذى يقبل الخطأ والصواب.

● **خطة الدراسة:**

تعتمد خطة الدراسة على استقراء كل ما كتب ابن تيمية، وكذلك استقراء كل المؤلفات الأصولية التى تناولت الموضوع فى الفترة الزمنية المحددة، لذلك استغرق من الباحث جمع مادة البحث خمس سنين.

وجزء كبير من هذه الرسالة معتمد على المنهج الوصفى، الذى كان لا بد منه لكى يتم عرض النظرية عند جمهور الأصوليين.

وقد حاول الباحث أن يوضح مدى تميز فكر الإمام ابن تيمية فى موضوع المقاصد، وذلك من خلال المقارنة بينه وبين جمهور الأصوليين، كل ذلك من خلال منهج تحليلى نقدى فى حدود ما تسمح به القيود الأدبية المفروضة على باحث فى درجة الماچستير.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن كثيراً من مباحث الرسالة ذات وجهين، وجه كلامى جدلى فلسفى، ووجه أصولىّ شرعى، وبعضها أيضًا يتعلق بفروع الفقه أكثر من تعلقه بالمقاصد كمبحث أصولى. وقد تعمد الباحث تناول هذه المواضيع بتعميق جوانب الأصول، والإعراض عن جوانب الكلام وفروع الفقه، نظراً لأن موضوع الرسالة ليس فى أحد العلمين.

الثانى: أن هذا البحث كان من الممكن أنْ يكون ضعف ما هو عليه الآن - من ناحية الحجم -، ولكن دون فائدة علمية تكاد تذكر، ذلك أن التكرار «النمطى» «التقليدى» لا فائدة منه، لذلك تعمد الباحث تجاهل كثير من المؤلفات الأصولية الداخلة ضمن الفترة التى يبحثها، لأنها ليس فيها إلا تكرار لا فائدة فيه بتاتاً.

وقد تم عرض مباحث ومواضيع هذه الرسالة كالتالى:

مقدمة : ثم تمهيد يشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تحديد مصطلح « نظرية مقاصد الشريعة » .

المبحث الثانى : سبب اختيار الفترة الزمنية التى يدرسها البحث .

المبحث الثالث : التعريف الموجز بابن تيمية .

وبعد ذلك أبواب ثلاثة :

● **الباب الأول** : مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين .

وهو عشرة فصول :

الفصل الأول : مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهرى .

الفصل الثانى : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى .

الفصل الثالث : مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالى .

الفصل الرابع : مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى .

الفصل الخامس : مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى .

الفصل السادس : مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام .

الفصل السابع : مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى .

الفصل الثامن : مقاصد الشريعة عند نجم الدين الطوفى الحنبلى .

الفصل التاسع : مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى .

الفصل العاشر : مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى .

● **الباب الثانى** : مقاصد الشريعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية .

وهو من أربعة فصول :

الفصل الأول : موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين .

الفصل الثانى : أسس المقاصد عند ابن تيمية .

الفصل الثالث : ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ؟

الفصل الرابع : طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية .

● **الباب الثالث** : مقررات ونتائج مستخلصة :

وهو من ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : عرض نظرية مقاصد الشريعة .

المبحث الثاني : جوانب القوة فى نظرية المقاصد .

المبحث الثالث : جوانب الضعف فى نظرية المقاصد .

وفى نهاية هذه المقدمة، يتوجه الباحث بالشكر الجزيل إلى مشرف هذه الرسالة، الأستاذ الدكتور / محمد بلتاجى، الذى جمع خلال إشرافه على هذه الرسالة بين عدة أمور، فقد وازن بين تعليم وتلقين المنهج، دون تلقين الأفكار، وبين تقييد الباحث بقيود المنهجية العلمية، وتحرير جوهر الفكر والبحث، كل ذلك فى إطار أبوى، يعتمد على التواصل العلمى، واحترام حرية الفكر.

كما يشكر الباحث الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال عليه رحمة الله، الذى ساعد فى موضوع البحث فى بداية تسجيله، وكذلك قبل تسجيله الرسمى . ويسأل الله أن يجزيه خير الجزاء، وأن يحشره فى الصالحين.

ويشكر الباحث كل من ساعد فى إتمام وإخراج هذا البحث .

كما يخص الباحث بالشكر فضيلة الأستاذ الدكتور الوالد يوسف القرضاوى، الذى وجّه عقل الباحث – من البداية – نحو البحث فى مقاصد الشريعة، وكانت مكتبته هى أم هذا البحث الرؤوم، والتى أرضعته بشتى أنواع المراجع والكتب، على مدار أكثر من خمس سنوات حتى استوى على سوقه فى هذا الشكل.

وأخيرا، ندعو الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل منّا صالح الأعمال، وأن يلهمنا الصواب فى القول والعمل.

والله الموفـــــق

* * *

تمهيـــــــد

ويشتمل هذا التمهيد على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة».

المبحث الثاني: سبب اختيار الفترة الزمنية التى يدرسها البحث، من القرن الخامس وحتى الثامن الهجرى.

المبحث الثالث: التعريف الموجز بابن تيمية

*　*　*

المبحث الأول

تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة»

معنى النظرية: من النظر، والنظر «هو تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته. وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعلام ما ليس بمعلوم .. والنظر العلمى هو حركة الإنسان العالم لطلب علم عن علم» (١).

فالنظر «كالفكر، فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات، والمجهول لا يكتسب من كل معلوم على أى وجه كان، بل لا بد له من معلومات مناسبة، وترتيب معين فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب» (٢).

وقيل فى تعريف النظرية أنها «قضية تثبت ببرهان، أو طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية» (٣).

وهى قد تطلق على «ما يقابل الممارسة العملية»، وهى هنا تدل على «المعرفة الخالية من الغرض، المتجردة من التطبيقات العملية» (٤).

وقد تطلق على «ما يقابل المعرفة العامية»، وهى هنا تدل «على ما هو موضوع تصور منهجى منظم ومتناسق، تابع فى صورته لبعض المواضعات العلمية التى يجهلها عامة الناس» (٥).

---

(١) مفاتيح العلوم الإنسانية. د. خليل أحمد خليل. ص ٤٣٦ . ط. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت – لبنان.

(٢) المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. جـ٢. ص ٤٧٣ . ط. دار الكتاب اللبنانى. ومكتبة المدرسة بيروت – لبنان.

(٣) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية. تأليف: د. أميل يعقوب. ود. بسام بركة ومى شيخانى. ص ٣٩٠ . ط. دار العلم للملايين . بيروت – لبنان.

(٤) المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ج٢. ص٤٧٧ .

(٥) المرجع السابق . جـ ٢ . ص ٤٧٧ .

فالنظرية « ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية، بمعنى أنه تركيب عقلى واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر » [١].

والمعنى المرتضى لكلمة النظرية – من وجهة نظر الباحث – هو ما ذكره د. خليل أحمد خليل فى مفاتيح العلوم الإنسانية، يقول: « فالنظرية فى أصلها اليونانى تعنى (فعل النظر إلى العالم أو المشاهدة).

وتدل حاليا على بناء فكرى – يتصف بالتكامل [٢] – ينزع إلى الربط بين أكبر عدد من المظاهر المنظورة، ومن القوانين الخاصة، وإلى جمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام للكلية المعتبرة (نظرية فيزيائية، حقوقية ... إلخ) [٣] ».

فالتنظير إذا يحتاج إلى الاستقراء، ليتمكن الناظر من جمع أكبر عدد من الظواهر والقوانين، والربط بينها بالرباط المشترك، وهو ما أُطلق عليه فى التعريف « المبدأ التفسيرى العام ».

● **معنى مقاصد الشريعة:**

أولى مفاجآت هذا البحث أن مقاصد الشريعة ليس لها تعريف واضح – أو حتى غير واضح – إذا التزمنا بالفترة الزمنية التى يعنى بها البحث، لذلك حين يجتهد أى باحث فى تعريف المقاصد لن يجد أى مرجع يعينه على ذلك غير المراجع الحديثة والمعاصرة.

بل إن كثيراً من الدراسات الحديثة فى الموضوع سارت على نفس المنهج القديم فى البحث، لذلك لم تلتفت إلى هذا المبحث لأن القدماء لم يبحثوه.

وتعريف مقاصد الشريعة له أهمية كمدخل لدراسة الموضوع، وكضابط من ضوابط الحوار والبحث والجدل، ذلك أن تحديد المصطلحات – عموماً – قد يزيل الكثير من الالتباسات، ويفك كثيراً من العقد، ويختصر كثيراً من المسافات.

---

(١) المرجع السابق. جـ ٢ . ص ٤٧٨ « باختصار ».

(٢) الجملة الاعتراضية من الباحث.

(٣) مفاتيح العلوم الإنسانية د. خليل أحمد خليل. ص ٤٣٧ .

وقد اهتم فقيه المقاصد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بهذا المبحث، فيقول – رحمه الله – فى تعريف المقاصد: «مقاصد التشريع هى المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة.

فيدخل فى هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعانى التى لا يخلو تشريع عن ملاحظتها، ويدخل فى هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة فى سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة فى أنواع كثيرة منها» (١).

وعرّفها الشيخ علال الفاسى – رحمه الله – بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها» (٢).

ومن الواضح أن كلا الشيخين يتكلم عن مقاصد عامة للشرع، ومقاصد خاصة يلاحظها الشارع فى بعض جوانب الحياة، بالإضافة إلى المقصد الجزئى الخاص بكل نص على حدة.

ومن كل ما سبق، يكون معنى «نظرية مقاصد الشريعة»، هو: ذلك البناء الفكرى المتكامل، الذى يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانى وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة فى جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئى من أحكامها، ويجمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام».

وعناصر التعريف السابق ثلاثة:

العنصر الأول: جمع القوانين والظواهر، والربط بينها، بشكل متكامل غير ناقص. ولا شك أن عمدة هذا العمل يكون بالاستقراء الكلى.

العنصر الثانى: مقاصد الشريعة نفسها، ومعنى ذلك التبحر فى أدلة

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ص ٥١ ط. الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨. بدون رقم.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للشيخ علال الفاسى ص ٣. ط. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء.

الشرع ونصوصه، وما يعين على ذلك من العلوم الموضوعة لتسهيل فهم وتوجيه النصوص، وأهم هذه العلوم أصول الفقه.

العنصر الثالث: المبدأ التفسيرى العام. وهذا هو المشكل فلو حاولنا - كما سوف يتضح من هذه الدراسة - معرفة المبدأ التفسيرى العام الذى ارتضاه القدماء حين كتبوا فى هذا الموضوع، سنجد أن المبدأ التفسيرى هو: «الحدود الجنائية».

وهذا هو الخطأ التاريخى فى نظرية مقاصد الشريعة عند القدماء، فالمقصود الشرعى هو ما عليه حد أو عقوبة جنائية، أما كل مبادئ الإسلام العظمى من العدل والحرية والمساواة .. إلخ، فهى خارج إطار المقاصد، أو ضمن إطارها ولكن دخولها من «الباب الخلفى»، فهو دخول بالتبعية وليس دخولاً أصيلاً منصوصاً عليه.

والحقيقة أن المبدأ التفسيرى العام الذى يحكم نظرية المقاصد - كما سوف يحاول الباحث أن يثبت -، هو: أن يستدل على أهمية هذا الشئ من خلال ترتيبه فى سلم أولويات الشريعة، وذلك عن طريق طرق ووسائل معرفة المقصد [١].

فالبحث فى نظرية المقاصد ليس بحثًا فى عمومات الشريعة فقط، وليس كذلك بحثًا فى جانب معين منها كالاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثًا فى مفردات الأحكام الشرعية وأدلتها، بل هو بحث يربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض، فى نسق فكرى متكامل، يوضح ويكشف معانى الشريعة العامة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامة للشريعة، ويوضح كذلك مقصد كل نص أو حكم شرعى، لا من حيث استقلاله بذاته أيضاً، ولكن من حيث انتظامه فى هذا النسق الفكرى الضخم.

---

(١) طرق معرفة المقصد: سكوت الشرع وتصريحه. واستخراج واعتبار علل الأمر والنهى. والاستقراء. واعتبار المقاصد الأصلية والتابعة. وسوف يعالج البحث هذا المبحث الهام معالجة شافية فى كثير من مواضع الرسالة إن شاء الله.

المبحث الثانى
سبب اختيار الفترة الزمنية التى يدرسها البحث

هذه الفترة من تاريخ الفكر الإسلامى تمثل عمر النظرية الحقيقى، حيث تكونت فيه الإرهاصات الأولى، ثم تلا ذلك مرحلة النضج، ثم فترة طويلة من الركود، تتسم بالتكرار والنمطية دون تجديد، ثم جاءت مرحلة الشرح والاستدراك، وأعقب ذلك سكون لا حياة فيه، كما سوف يتضح.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن الباحث يتكلم عن نظرية مقاصد الشريعة، وليس عن مقاصد الشريعة ذاتها. بمعنى أنه لا يسع أى باحث فاهم أن يزعم أن علماء الإسلام لم يعرفوا للشرع مقاصد إلا بعد ميلاد النظرية فى القرن الخامس الهجرى!!، وإنما المقصود أن النظرية - بشكلها كنسق فكرى، وبتعريفها فى المبحث السابق - لم تتكون إلا فى هذه الفترة الزمنية، وهذا لا ينفى أن علماء وفقهاء الشريعة راعوا الموضوع فى اجتهاداتهم وترجيحاتهم وفتاواهم، منذ عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الصحابة، والتابعين.

ويزعم الباحث أن هذه الفترة الزمنية هى المسؤول الأول عن وصول النظرية إلينا بهذا الشكل - محموداً كان أم مذموماً -.

ويزعم أن الإضافات في موضوع المقاصد قليلة أو معدومة، وأن أسلوب «النقل»، كان منهجاً معتمداً فى هذا الموضوع.

فنظرية المقاصد - كنسق فكري تنظيرى - لم تكن موجودة قبل القرن الخامس الهجرى، ولا ذكر لها - يقيناً - فى كل المؤلفات التى وصلت إلينا قبل هذا التاريخ.

ونظرية المقاصد لا يوجد فيها جديد بعد القرن الثامن الهجرى، ولا استثناء من ذلك تقريباً، اللهم إلا ابن تيمية - وقد يدخل ابن القيم تبعاً -، وكذلك بعض الاجتهادات المعاصرة التى تدعو إلى إعادة النظر فى النظرية عموماً، وإلى بعض تفاصيلها خصوصاً.

لذلك كان تحديد البحث بهذه الفترة الزمنية أمراً لا بد منه، ولا خيار فيه فى نفس الوقت، إذ لا معنى للبحث قبلها، أو بعدها.

المبحث الثالث من (التمهيد)

ترجمة شيخ الإسلام
ابن تيمية - رحمه الله -

● هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن محمد بن الخضر بن محمد ابن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحرّاني ثم الدمشقي.

« كان مولده يوم الإثنين عاشر ربيع الأول، بحرّان (١)، سنة إحدى وستين وستمائة » (٢)، وتوفي في سنة ٧٢٨ هـ في سجنه بقلعة دمشق (٣)، وكان ذلك في السنة التاسعة عشرة من ولاية الملك الناصر محمد بن قلاوون (٤) الثالثة على مصر (٥).

وولادة ابن تيمية - رحمه الله - في هذا التاريخ سنة ٦٦١ هـ ، أي في

---

(١) حرّان: بتشديد الراء، وآخرها نون. وهي مدينة قديمة جهة ديار مضر، ... قيل هي أول مدينة بنيت بعد الطوفان، وكانت منازل الصابئة الحرانيين الذين يذكرهم مصنفو الملل والنحل. وهي مهاجر ابراهيم عليه السلام. وهي من قرى حلب بالشام.

ويشترك معها في الأسم حرّان الكبرى، وحرّان الصغرى، وهما قريتان بالبحرين لبني عامر، وحرّان أخرى بغوطة دمشق (راجع: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. صفي الدين عبد المؤمن البغدادي جـ ١ ص ٣٨٩ ط . عيسى البابي الحلبي . الأولى سنة ١٨٥٤).

(٢) البداية والنهاية. الحافظ ابن كثير جـ ٤ ـ ص ١٣٥ ط . مكتبة المعارف . الثانية سنة ١٩٧٧ - بيروت -.

(٣) عن تاريخ وفاته بقلعة دمشق، راجع: البداية والنهاية لابن كثير جـ ٤ ص ١٣٥ وما بعدها والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لابن تغري بردي جـ ٩ ص ٢٧١ وما بعدها ط . وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، بدون رقم أو تاريخ وكذلك: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لابن العماد الحنبلي جـ ٦ ص ٨٥ وما بعدها ط . المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

(٤) الناصر محمد بن قلاوون الملك الناصر، ناصر الدين أبو المعالي بن منصور. تسلطن في المحرم سنة ٦٩٣ هـ ، وخلع في المحرم ٦٩٤ هـ . ثم أعيد بعد مدة في جمادى الأولى سنة ٦٩٨ هـ. ثم خلع في سنة ٧٠٨ هـ . نتيجة لتصرفات الأميرين سلار وبيبرس الجاشنكير. ثم أعيد للحكم للمرة الثالثة في شوال سنة ٧٠٩ هـ . وبقي حتى مات سنة ٧٤١ هـ.

انظر: (نزهة الأساطين فيمن ولي مصر من السلاطين عبد الباسط خليل الملطي ص ٨٤، ٨٨ تحقيق: محمد كمال الدين ط . مكتبة الثقافة الدينية. الأولى سنة ١٩٨٧ . وعن حياة الملك الناصر ابن قلاوون، انظر: الناصر محمد بن قلاوون . د. محمد عبد العزيز مرزوق. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ.

(٥) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تَغْري بِرْدي الأتابكي. جـ ٩ ص ٢٧١ .

عهد دولة المماليك البحرية [1] . في عهد الظاهر بيبرس [2] «وهو عصر عرف بانتشار البدع والخرافات، وسادت فيه المذاهب الباطله واستفحلت الشبهات، فعالجها بقلمه ولسانه» [3] .

* أصوله وأسرته :

وإمامنا ابن تيمية سليل عائلة عريقة في العلم والتقوى والجهاد والعمل الصالح، فجده : «الشيخ العلامة فقيه العصر، شيخ الحنابلة، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن علي الحراني، ابن تيمية .

ولد سنة تسعين وخمس مئة تقريباً .

وتفقه على عمه فخر الدين الخطيب، وغيره .

حدث عنه ولده شهاب الدين [4]، وغيره .

تفقه، وبرع، واشتغل، وصنّف التصانيف، وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وكان يدرى القراءات، وصنّف فيها أرجوزة .

يقال عنه : أُلين للشيخ المجد الفقه كما ألين لداود الحديد .

---

(١) ولد ابن تيمية فى عصر المماليك البحرية الذين حكموا ما بين سنة ٦٤٨ هـ . حتى سنة ٧٨٤ هـ. عن دولة المماليك البحرية، انظر: مصر والشام فى عصر الأيوبيين والمماليك. د. سعيد عبد الفتاح عاشور ط. دار النهضة العربية. بيروت بدون تاريخ.

(٢) الظاهر بيبرس البندقدارى، التركى ، الصالحى، الكبير، الملك. الظاهر، ركن الدين، أبو الفتح. صاحب الجامع الأعظم بالحسينية، والمدرسة الصالحية الظاهرية العتيقة تجاه البيمارستان المنصوري، وبانى قناطر السباع، وصاحب الفتوحات العديدة. كان ملكاً شهماً جليلاً .

تسلطن فى يوم قتل المظفر قطز سنة ثمان وخمسين وستمائة، ومات فى يوم الخميس، سابع عشر محرم سنة ٦٧٦ هـ عن مدة حكم ١٨ سنة. انظر: (نزهة الأساطين فيمن ولى مصر من السلاطين. عبد الباسط بن خليل الملطى ص ٧٤ – ٧٦). وعن حياة الظاهر بيبرس، انظر: الظاهر بيبرس. د . سعيد عبد الفتاح عاشور . ط . وزارة الثقافة والإرشاد القومى سلسلة أعلام العرب (١٤) القاهرة سنة ١٩٦٣

(٣) راجع : مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. عبد الرحمن وشقية. ص ٨ ط . مكتبة ابن تيمية. الثالثة سنة ١٩٨٩.

(٤) وهو والد ابن تيمية، وسيأتى الكلام عنه بعد قليل.

ويقول عنه حفيده تقي الدين (شيخ الإسلام) : كان جدنا عجبًا فى سرد المتون وحفظ مذاهب الناس وإيرادها بلا كلفة [١] » .

أما أبوه فقد ترجم له ابن كثير بقوله : « الشيخ الإمام العالم شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلامة مجد الدين عبد الله بن عبد الله بن أبى القاسم ابن تيمية الحرّاني . والد شيخنا العلامة العلم تقى الدين ابن تيمية، مفتى الفرق، الفارق بين الفرق .

كان له فضيلة حسنة، ولديه فضائل كثيرة، وكان له كرسى بجامع دمشق يتكلم عليه عن ظاهر قلبه . وولي مشيخة دار الحديث السكرية بالقصاعين، وبها كان سكنه، ثم درّس ولده الشيخ تقى الدين بها بعده فى السنة الآتية كما سيأتى، ودفن بمقابر الصوفية . رحمه الله » [٢] . وكان ذلك سنة ٦٨٢ هـ .

ويُلاحَظُ كيف يعرف الأب بابنه، بل كيف يعرف الجد بحفيده . وليس ذلك بغريب إذا كان هذا الابن الحفيد هو شيخ الإسلام ابن تيمية .

أما والدته فيذكر شيخنا محمد أبو زهرة أن المؤرخين « لم يذكروا شيئًا عن أمه [*] ولا قبيلها » [٣] . والحق أن ابن كثير قد ترجم لها فى البداية والنهاية، فهى « الشيخة الصالحة ست المنعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرّانية، والدة الشيخ تقى الدين بن تيمية . عمرت فوق السبعين سنة، ولم ترزق بنتًا قط، توفيت يوم الأربعاء العشرين من شوال، ودفنت بالصوفية، وحضر جنازتها خلق كثير، وجم غفير رحمها الله [٤] وكان هذا سنة ٧١٦ هـ .

(*) كان الأولى هنا تعديل العبارة بحيث تفيد عدم العثور على ترجمة لها، بدلاً من نفى وجود ترجمة لها أصلاً، إذ تبين وجود ترجمة لها .

(١) سير أعلام النبلاء . للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى جـ ٢٣ ص ٢٩١ – ٢٩٣ ترجمة رقم (١٩٨) ط . مؤسسة الرسالة – بيروت – الثالثة . سنة ١٩٨٦ .

(٢) البداية والنهاية . لابن كثير جـ ١٣ ص ٣٠٣ .

(٣) ابن تيمية حياته وعصره – آراؤه وفقهه . للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨ . ط . دار الفكر العربى بمصر . بدون رقم أو تاريخ .

(٤) البداية والنهاية . لابن كثير . جـ ١٤ . ص ٧٩ .

ويرجح الإمام أبو زهرة أيضا أن أسرة ابن تيمية كلها ليست عربية، يقول: «لم يذكر المؤرخون الذين قرأت لهم القبيل الذى تنتمى إليه أسرة ابن تيمية، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه «الحرّانى»، فنسبوه إلى بلدة «حرّان» موطن أسرته الأول، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربيًا، أو لم يعرف أنه عربى منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علمًا ظنيًا أنه لم يكن عربيًا، ولعله كان كرديًا، وهم قوم ذوو همة ونجدة وبأس شديد، وفى أخلاقهم قوة وحدة، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه» (١).

واستدلال إمامنا أبو زهرة له منطقه، ذلك أن العربى ينسب نفسه دائمًا، وحرصه على ذلك شديد جداً وهذا الحرص يزداد إذا سافر وتغرب خارج أرض قبيلته، لذلك يصعب أن تكون هذه الأسرة أسرة عربية تعيش فى أرض غير عربية ولا تذكر نسبها فى كل وقت وحين.

وأما نسبة هذه الأسرة للأكراد فهو ترجيح دون مرجح، فليس كل من كان حاد الطباع كرديًا !.

ومهما يكن من أمر هذه الأسرة، وسواء كان إمامنا ابن تيمية عربيًا أو كرديًا أو غير ذلك، فالأمر لا يعدو محاولة لاستقضاء جميع جوانب شخصيته، أما معيار التفاضل فهو التقوى والعمل الصالح، ولإمامنا وأسرته قصب السبق فى ذلك.

● **عصــره:**

يعتبر عصر ا بن تيمية من العصور الثرية التى شهدت أحداثًا جسامًا على المستوى الفكري والعسكري، والتاريخي، والحضاري.

فعلى المستوى العسكري مثلاً، ولد ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ بعد حدثين مهمين فى تاريخ البشرية العسكري، الأول: سقوط الخلافة العباسية ببغداد على

---

(١) ابن تيمية، حياته وعصره - آراؤه وفقهه. للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨.

يد التتار سنة ٦٥٦ هـ والثانى : هزيمة التتار على يد المسلمين المصريين بقيادة المظفر قطز سنة ٦٥٨ هـ فى معركة عين جالوت الشهيرة .

وشهد عصره كذلك جزءًا من مسلسل الحروب الصليبية ، كما أن العصر كان عصر بدع وخرافات ، وتراكمات للمذاهب الباطلة ، كما كان عصر نفوذ للتصوف والباطنية بشكل غير مسبوق . فالخلاصة : « أن هذا القرن كان مبدأ التحول فى الحالة السياسية ، والاجتماعية . ، والعلمية ، بين المسلمين والأمم الأوروبية ، لأن الأمم الأوروبية أخذت تشعر بنقصها فى هذا القرن ، وتحاول النهوض والتجديد فى العلم ،وغيره ، أما المسلمون فأخذوا يرجعون القهقرى ، ويكتفون فى العلم باختصار ما وصلوا إليه فيه ، ليقووا على حفظه واستذكاره ، ويجمدوا على هذا إلى أن يصلوا إلى أقصى حالات الجمود » [١] .

● **ثقافتـــــه :**

يقول فيه الإمام الشوكانى : « أنا لا أعلم بعد ابن حزم مثله . وما أظنه سمح الزمان ما بين عصر الرجلين بمن شابههما أو يقاربهما » [٢] .

وقد تتلمذ ابن تيمية على كثير من علماء عصره فى دمشق « وقرأ بنفسه الكثير ، وطلب الحديث ، وكتب الطباق والإثبات ، ولازم السماع بنفسه مدة سنين ، وقل أن سمع شيئًا إلا حفظه ، ثم اشتغل بالعلوم ، وكان ذكيًا كثير المحفوظ .

فصار إمامًا فى التفسير وما يتعلق به ، عارفًا بالفقه ، فيقال : إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا فى زمانه وغيره ، وكان عالمًا باختلاف العلماء ، عالمًا فى الأصول والفروع والنحو واللغة ، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية .

---

(١) المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر . عبد المتعال الصعيدى ص ٢٥٦ . ط . مكتبة الآداب بالجماميز – القاهرة – بدون رقم أو تاريخ .

(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشيخ محمد بن على الشوكانى جـ ١ ص ٦٤ ط . مطبعة السعادة بمصر بدون رقم أو تاريخ .

وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفنّ فنه، ورآه عارفًا به متقنًا له.

وأما الحديث فكان حامل رايته، حافظًا له مميزًا بين صحيحه وسقيمه، عارفًا برجاله، متضلعًا. من ذلك. وله تصانيف كثيرة وتعاليق مفيدة في الأصول والفروع» [1] .

ومما قيل عنه أيضًا: «أفتى ودرس وله نحو العشرين سنة، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه، وله من المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه في هذا الوقت تكون أربعة آلاف كراس وأكثر.

وفسَّر كتاب الله تعالى مدة ستين [2] من صدره أيام الجمع.

وكان يتوقد ذكاءً، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ.

ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى . وحفظه للحديث ورجاله، وصحته وسقمه، فما يلحق فيه.

وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين - فضلاً عن المذاهب الأربعة - فليس له فيه نظير.

وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام، فلا أعلم له فيها نظيراً، ويدرى جملة صالحة من اللغة وعربيته قوية جداً، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب.

وأما شجاعته وجهاده وإقدامه ، فأمر يتجاوز الوصف، ويفوق النعت. وهو أحد الأجواد الأسخياء الذين يضرب بهم المثل. وفيه زهد وقناعة باليسير في المأكل والملبس» [3].

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ . ص ١٣٧ .

(٢) لعلها «سنتين» أو «سنين» والله أعلم».

(٣) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - عمر بن أحمد بن عبد الهادى الحنبلى ص ١٨ - ١٩ تقديم: على صبح المدنى ط . مطبعة المدنى المؤسسة السعودية بمصر - بدون رقم أو تاريخ.

إذن، فقد كان ابن تيمية «موسوعة» علمية بحق، وهذا الأمر واضح كل الوضوح من خلال الرجوع لمؤلفاته، فمثلا «مجموع الفتاوى» يقرأ القارئ فيه فيراه كتابًا فى التفسير، ثم يسترسل فيراه كتابًا فى العقيدة، ثم يزيد استرسالاً فيراه كتابا فى أصول الفقه، وبعد ذلك قد يظنه كتابًا فى الفقه المقارن، وقد يظنه كتابًا فى الرد على الفرق، أو قد يراه كتابًا من كتب التاريخ، والقارئ فى كل ما قرأ على يقين ببلاغة المؤلف، ورشاقة أسلوبه، وسعة ثقافته، وسهولة تناوله للمواضيع شكلاً ومضمونًا، وصفاء ذهنه الذى يجعله يستطرد كثيراً جداً، نظرًا لتدفق الأفكار لحظة الكتابة.

ومما لا شك فيه أن ابن تيمية لم يعتمد على السماع فقط فى تكوين ثقافته، وهذا أمر طبيعى فى عصره، حيث دونت السنة والعلوم، وكثرت المؤلفات المكتوبة، بل ووجدت – فى الشام – بعض المكتبات العامة، وكذلك الخاصة، وقد كان ابن تيمية نفسه صاحب مكتبة ضخمة بالنسبة لمعايير ذلك الزمان.

ومما يؤكد ذلك: نقوله عن كتب غيره، ونقوله عن كتب من سبقوه، وكذلك نقده لكثير من العلماء والمصنفين وكتبهم المختلفة.

فالقارئ لابن تيمية يدرك لا محالة أنه قرأ «إحياء علوم الدين»، «والمستصفى» للغزالى، و«المحلى» و«الإحكام فى أصول الأحكام» لابن حزم، وتاريخ الطبرى، و«المحصول» للرازى قرأ كل هذه الكتب وغيرها، أو – على أقل تقدير – اطلع عليها اطلاعًا جيداً، وقد كان معظم مطالعاته تلك فى فترات حياته الأولى، لذلك اكتمل بنيانه العلمى، وأساسه الثقافى قبل أن يكمل عقده الثانى.

● قصة حياته:

ولد ابن تيمية – كما سبق التوضيح – سنة ٦٦١ هـ بحران، «وسافر به والده وبأخوته إلى الشام عند جور التتار.

فساروا بالليل ومعهم الكتب على عجلة، لعدم الدواب، فكاد العدو يلحقهم ووقفت العجلة فابتهلوا إلى الله واستغاثوا به فنجوا وسلموا.

وقدموا دمشق فى أثناء سنة سبع وستين وستمائة » (١).

وفى دمشق بدأ ابن تيمية رحلته مع العلم، فصار ينهل من شيوخ دمشق فى الحديث والتفسير والفقه واللغة ... إلخ . حتى أحكم أساسيات هذه العلوم وهو بعد ابن بضع عشرة سنة.

لذلك ليس غريبًا أنه قد بلغ درجة الفتيا « وله تسع عشرة سنة، بل أقل وشرع فى الجمع والتأليف من ذلك الوقت، وأكبَّ على الاشتغال.

ومات والده – وكان من كبار الحنابلة وأئمتهم فدرّس بعده بوظائفه، وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره، وبعد صيته فى العالم، وأخذ فى تفسير الكتاب العزيز فيِ الجُمع على كرسي، من حفظه، فكان يورد المجلس ولا يتلعثم، وكذا كان الدرس بتؤدة، وصوت جهورى فصيح » (٢).

وبدأ أمر ابن تيمية وصيته فى الذيوع، وصار درسه ندوة ثقافية تجمع شتّى أنواع الآراء، وصار له تلاميذه ومريدوه، وكعالم من علماء أهل السنة صار له أعداؤه وكارهوه، لذلك بدأت دروسه وافتاءاته المسموعة والمقروءة، ناهيك عن مناظراته للآخرين، بدأت تثير ضده ضعاف النفوس وأصحاب الأغراض والأهواء، وبدأت المكايد تحاك فى الظلام، وكانت أول « مشكلة » حدثت لابن تيمية فى سنة ٦٩٨ هـ ، حيث « قام عليه جماعة من الفقهاء، وأرادوا إحضاره إلى مجلس القاضي جلال الدين الحنفى » (٣).

وكان ذلك بسبب رسالة من رسائله فى العقيدة وتسمى « الحموية »، إذ كانت جوابًا عن سؤال فى العقيدة سأله أهل حماة (٤)، ولا شك أن إمامنا قد

---

(١) العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤ .

(٤) حماة : مدينة كبيرة عظيمة، كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار ... إلخ، وهى =

أجاب على مذهبه مذهب أهل السنة، والشام ومصر أو أغلب الناس فيهما أشاعرة.

وقد كان الاجتماع وحضر ابن تيمية، وناقش من حضر فى مواضع من رسالته، «فأجاب عنها بما أسكتهم بعد كلام كثير. ثم ذهب الشيخ تقى الدين وقد تمهدت الأمور، وسكنت الأحوال» (١).

بعد هذه الأحداث استمر ابن تيمية فى التدريس والإفتاء، واستمر إقبال الناس على فكره، وكذلك استمر الحاقدون عليه والكارهون لما يجري على لسانه من الحق فى التصيد فى الماء العكر.

وكانت المحنة الثانية: والخصم هذه المرة هم المتصوفة. ولا بد هنا من الإشارة لعدة حوادث متفرقة حصلت قبل هذه المحنة، أولها: وكان سنة ٧٠٤ هـ ما جرى مع رجل يسمى «إبراهيم القطان». وكان رجلاً مبتدعًا مأفونًا ذا شعر طويل وشارب طويل وأظافر طويلة، فهذب ابن تيمية أظافره وقص شعره وشاربه، واستتابه من كلام الفحش وأكل «الحشيش» وكذلك فعل مع رجل آخر يسمى «محمد الخباز البلاسى». حيث نهاه عن تفسير الأحلام والخوض فيما لا علم له به (٢).

الحدث الثانى: أنه ذهب إلى مسجد التاريخ ومعه صحبة من تلاميذه ومريديه وقطعوا صخرة بنهر يقال له «قلوط» يزورها الناس وينذرون لها.

«وبهذا وأمثاله حسدوه، وأبرزوا له العداوة. وكذلك بكلامه عن ابن عربى وأتباعه، فحسد على ذلك وعودي (٣).

= مدينة قديمة جاهلية، ذكرها امرؤ القيس فى شعره، فقال:

تَقَطَّعُ أسباب اللُّبانة والهوى   عشية جاورنا حماة وشيزرا

أقول: وهى بالشام على نهر العاصى».

راجع: معجم البلدان. لشهاب الدين أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى البغدادى جـ ٢ ص ٣٠٠ (ط. دار صادر. ودار بيروت. كلاهما ببيروت) بدون رقم أو تاريخ.

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٤ .

(٢) المرجع السابق جـ ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

(٣) المرجع السابق جـ ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

الحدث الثالث: أن شيخ الإسلام «ركب ومعه جماعة من أصحابه إلى جبل الجرد والكسروانيين ومعه نقيب الأشراف، فاستتابوا خلقًا منهم، وألزموهم بشرائع الإسلام، ورجع مؤيدًا منصورًا» (١).

الحدث الرابع: وكان في سنة ٧٠٥ هـ، حيث خرج ابن تيمية على رأس الجيش المسلم بقيادة نائب السلطان الناصر بن قلاوون إلى حلب لرد هجمة من هجمات التتار، «فنصرهم الله عليهم، وأبادوا خلقًا كثيرًا منهم ومن فرقتهم الضالة ...، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علما وشجاعة في هذه الغزوة، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسدًا له وغمًا (٢).

إذن فإمامنا دائم التصدى لتيار التصوف الفاسد القائل بوحدة الوجود، والتيار المبتدع الذى يدخل إلى الدين ما ليس منه من الرقص ومخالطة النساء والمردان، بل وتعاطى بعض أنواع المخدرات، وكل ذلك باسم التدين، وكل ذلك رغبة في «التقوّى» على طاعة الله، بل وللوصول إلى درجات التقوى العليا على حسب زعمهم. لذلك بدأ بالرد على كبرائهم، وتفنيد أفكارهم، وفضح دواخلهم ومخالفتهم، بل الضرب على أيادي من يستطيع من المنتسبين لهم، لذلك بدأت المعركة قوية شرسة، ذلك أن التصوف في هذا الوقت في مصر والشام كان دولة داخل الدولة، بل ربما كان الدولة وداخله دولة!، فقد استفحل شأن التصوف، «ومضى في طريقه يستهوى قلوب العامة والخاصة» «وصار الإنكار عليهم يحتاج إلى كثير من الجرأة، بعد أن كانوا في أول ظهورهم يتسترون خوفًا من الإنكار عليهم» (٣).

لذلك حين أصر ابن تيمية على عدم السكوت على مخالفاتهم للشريعة

---

(١) المرجع السابق. جـ ١٤ ص ٣٥ «بتصرف».

(٢) المرجع السابق جـ ١٤ نفس الموضع.

(٣) المجددون في الإسلام. عبد المتعال الصعيدى ص ١٧٧ وما بعدها «باختصار وتصرف».

بدأوا بالشكوى لنائب السلطان فى دمشق، وحضر ابن تيمية للمجلس وفيه من فيه من الأمراء والكبراء والأعيان، وكان طلب المتصوفة أن يتركهم ابن تيمية وحالهم، وأن لا يتكلم فى شأنهم أو شأن أئمتهم بسوء. ورفض الشيخ ذلك بالقطع، إذ لا بد من خضوع الجميع لسلطان الكتاب والسنة.

وقد حاول هؤلاء أن يقوموا ببعض الحيل والألعاب فى هذا المجلس لكى تبدو وكأنها «كرامات» لهم، بغية استمالة القلوب، والتأثير فى الحضور، ولكن الشيخ فضحهم وبيّن أن هذه أحوال شيطانية، لا تدل على كرامة صاحبها أبداً، ودار النقاش بين الطرفين، وانتصر الشيخ عليهم انتصاراً ساحقًا. وانفض المجلس (١).

ولكن هيهات أن تكون هذه نهاية المطاف، فقد عقدت بعد ذلك عدة مجالس عند نائب السلطان وتم عرض عقيدة ابن تيمية ومناقشته فيها، وتكلم معه فيها جمع من الفقهاء. وانتصر - رحمه الله - أيضاً.

وقد كان السبب فى عقد هذه المجالس كتاب جاء من السلطان فى مصر، إلى نائبه فى دمشق. ولعل هؤلاء المتصوفة هم المحرّك الحقيقى لمثل هذه الأحداث التى لا توصف إلا بالجبن والخسة.

● **رحلته إلى مصـــر:**

وبعد ذلك بعدة أسابيع جاء استدعاء من السلطان لابن تيمية إلى مصر، وقد أشار الناس عليه بعدم الذهاب نظراً لجلاء المؤامرة التى قد حيكت ضده، بل كان من ضمن الناصحين له بذلك والي دمشق، وتعهد أن يصلح هو الأمور مع السلطان فى مصر. ولكن ابن تيمية رأى أن فى ذهابه مصلحة دينية دعوية كبيرة لا ينبغى أن يفوتها.

فمصر .. قلب العروبة والإسلام، تعانى من نقص شديد فى العلوم الإسلامية النقية المتصلة بمصادر الشرع مباشرة، دون شوائب، أو تحريف، أو زيادة

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٣٦.

أو نقصان، لذلك رأى أن من واجبه أن يقوم بهذه الرحلة، وأن يبدأ ما يشبه «حركة تصحيحية» فى القطر المصرى وقد كان. فترك دمشق، وخرجت الناس كلها تودعه وتدعوا له.

ووصل مصر بالفعل بعد أن مرّ بغزة وأبهر الناس بها بدروسه وعلمه، وبعد صلاة الجمعة عقد له مجلس بالقلعة لمناقشته فى أمور العقيدة، وتقدم قاضٍ مالكى يسمى «ابن مخلوف»، ليأخذ وزر أن يدعي عليه، ويحكم فيه. وذلك ما رفضه شيخ الإسلام.

فقد اكتشف منذ اللحظة الأولى أنه فى «محكمة»، وقد كان يظنها «مناظرة» هدفها معرفة الحق. واكتشف أيضًا أن الخصم هو الحكم.

واكتشف أن هذا الحكم لا يتورع عن الحكم بإعدام مخالفيه، وقد فعل هذا قبل ذلك! لذلك رفض الاستمرار فى هذه المسرحية الهزلية التى أقيمت على مرأى ومسمع من جميع أمراء وأعيان البلد حينئذ.

وصدر الحكم عليه بالسجن، وسجن ليلة العيد فى سجن يقال له «الجبّ» هو وأخوه شرف الدين، وأخوه زين الدين.

وسارت المراسيم «الرسمية»، بإدانة ابن تيمية وعقيدته، ونال أصحابه أذى كثير، بل وطال كل الحنابلة، بل كل من هو على مذهب ابن تيمية (١).

وبعد ذلك بشهور حاول أحد الأمراء السعى لإخراج ابن تيمية، فاحضر قضاة المذاهب الثلاثة - دون الحنبلى -، وكذلك بعض الفقهاء، وهولاء القضاة مع هؤلاء الفقهاء يشكلون جبهة القتال مع ابن تيمية. فأحضرهم هذا الأمير وتكلم معهم فى إخراج ابن تيمية من السجن، فاشترطوا شروطًا غريبة، مثل أن يرجع عن بعض آرائه فى العقيدة، وأرسلوا له بذلك فرفض الحضور لمجلسهم أصلاً، وكرروا عليه الطلب فى الحضور حتى أرسلوا له ست مرات،

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٧ وما بعدها. والبدر الطالع. للشوكانى. جـ ١ ص ٦٧ وما بعدها.

فصمم على عدم الحضور، ولم يلتفت إليهم، فانفض مجلسهم دون الوصول إلى نتيجة (١).

وهذا أمر متوقع، إذ كيف يطلب من إمام مثله أن يغير آراءه واجتهاداته في أي موضوع من المواضيع؟ . لذلك لم يتردد الإمام في رفض طلباتهم، بل في رفض مجرد الاجتماع بهم.

وفي أثناء سجنه تفرغ ابن تيمية للعبادة والتقرب إلى الله، وأرسل إلى أهل دمشق خطابا يطمئنهم فيه عن أحواله، فقرأه نائب السلطان في دمشق، وجعل يثني على الشيخ، رغم أن في الكتاب تصريحًا بأنه لم يقبل أن يدنس نفسه بعطايا الملوك والأمراء !!.

ونظرًا لرفض ابن تيمية القاطع لمواجهة القضاة والفقهاء في ظل الشروط المجحفة التي وضعوها، فقد ذهب أخوا الشيخ وغادرا محبسهما ودخلا في مناظرة مع القاضي المالكي ابن مخلوف، واحتدم النقاش، وانتصر شرف الدين في مجلس نائب السلطان، وبحضوره (٢).

وتستمر الوساطات لإقناع ابن تيمية بالخروج من معتقله، وهو مصمم على عدم مغادرة سجنه، حتى جاءه الأمير حسام الدين مهنا، وهو من ملوك العرب حينئذ، فنزل إليه في سجنه، وأقسم عليه ليخرجن معه إلى مجلس الأمير سلار نائب السلطنة. فخرج معه، واجتمع بجمع من الفقهاء كثير، وناقشهم، وحاججهم، واستمر المجلس في انعقاد عدة أيام، والشيخ يبيت عند «سلار» ثم كان الاجتماع الفاصل بأمر رسمي من السلطان، دعي فيه قضاة المذاهب، وتعللوا بأعذار واهية ولم يحضروا، وانتصر الشيخ لمذهبه.

وقد حاول الأمير حسام الدين مهنا - بعد أن أفرج عن الشيخ - أن يصطحبه إلى دمشق، ولكن الأمير سلار اقترح بقاء الشيخ في مصر لينتفع الناس

---

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٢ وكذلك: البدر الطالع للشوكاني. جـ ١ ص ٦٨.

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٣.

بـه وبعلمـه. وبالفـعـل قـرر الشـيـخ أن يقـيـم فـى مـصـر إلـى أجـل غـيـر مسمى[1].

ولا بد هنا من ملاحظة كيف أن إمامنا كان مصمما على نشر دعوته فى مصر. فقد صمم على التحرك إليها من البداية رغم كل التحذيرات التى جاءته. وحتى بعد أن ترك السجن وانجلت الغمة لبى دعوة الأمير سلار فوراً، وبقى فى القاهرة. ولا عجب أنه رأى أن مصر بحاجة إلى بعض التوجيه للطريق الصحيح، لأن مصر دائماً هى القائد، وهى الرأس، وهى القدوة. لذلك لا بد أن يكون هذا البلد أولى بالنصح والدعوة والتوجيه، لأنه يقود بلاداً كثيرة وراءه.

ولم يلبث ابن تيمية بعد أن خرج بشهور أن صادف مشكلة أخرى وكان سببها تيار التصوف أيضاً، إذ اشتكى المتصوفون ابن تيمية إلى الدولة وكيف أنه يحقر كبراءهم وغير ذلك، وعقد له المجلس، وكان من ضمن القضايا قضية الاستغاثة، وكيف أنه لا يستغاث إلا بالله، فاتهمه أحد القضاة «بقلة الأدب» فخير بين أن يرحل إلى دمشق، أو إلى الأسكندرية بشروط، أو الحبس. فاختار الحبس.

فأقنعه جماعة من أصحابه بترك محبسه والسفر إلى دمشق والالتزام بالشروط التى شرطتها الدولة عليه فى حالة إقامته بدمشق، فأجابهم تطييباً لخواطرهم.

وبالفعل غادر الشيخ إلى دمشق، ولكن ما لبث أن تحرك حتى جاءه رسول من الدولة بالعودة إلى القاهرة، فعاد ووجد فى انتظاره القضاة، ذلك أن الدولة لم ترض إلا بحبس الشيخ، ولعلهم خافوا - بإيعاز تيار التصوف - من أن يحتمى الشيخ بأنصاره فى دمشق، وتهيب القضاة من أن يحكموا على الشيخ بالحبس وهو لم يقترف جرماً، فلما رأى ابن تيمية ترددهم فى حبسه، قال: أنا أمضى إلى الحبس وأفعل ما تقتضيه المصلحة.

وحبس الشيخ فى مكان يليق بمثله، وكان يدخل عليه الناس كبيرهم

---

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٥.

وصغيرهم يستفتونه ويزورونه، فيرد عليهم بفتاو مكتوبة تحير الناس، وتثير إعجابهم بعلمه وسعة اطلاعه (١) .

« ولما دخل الحبس وجد المحابيس مشتغلين بأنواع من اللعب، يلتهون بها عما هم فيه، كالشطرنج والنرد، ونحو ذلك من تضييع الصلوات. فانكر الشيخ عليهم ذلك أشد الإنكار، وأمرهم بملازمة الصلاة، ... وعلّمهم من السنة ما يحتاجون إليه، ورغّبهم فى أعمال الخير، .... حتى صار الحبس خيراً من الزوايا والمدارس، وصار خلق من المحابيس إذا أطلقوا يختارون الإقامة عنده » (٢) .

● ذهابه إلى الإسكندرية :

ثم تم الإفراج عن الشيخ سنة ٧٠٧ هـ ، وفى سنة ٧٠٩ هـ (٣)، شكاه المتصوفون مرة أخرى بعد أن أقبل الناس على درسه ومجلسه ينهلون من علمه، فخير أيضاً بين الذهاب لدمشق، أو الإسكندرية، بشروط منها أن لا يتكلم فى المواضيع التى تم النقاش فيها، وبين الحبس وكعادته اختار الحبس.

وبعد ذلك نقل – بصحبة أحد الأمراء – إلى الأسكندرية، وكانت إقامته – المحددة – فى برج فى شرق المدينة، وسمح بدخول الناس عليه، فحصل بذلك خير عظيم. ورجع السهم المسموم إلى صدر صاحبه، ذلك أن الأسكندرية – حينئذ – معقل من معاقل التصوف، وما كان طلب المتصوفين بنقله إلى الأسكندرية إلا رغبة فى النيل منه، معنوياً : بأن يكون على أرضهم ووسط أنصارهم. وجسدياً : بأن يعتدى عليه العامة والغوغاء بالضرب، أو ربما بالقتل!، وبالتالى تحسم المعركة.

ولكن الله سبحانه نصر شيخ الإسلام، واستطاع فى الشهور الثمانية التى

---

(١) راجع : البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٥ – ٤٦ . والبدر الطالع للشوكانى جـ ١ ص ٦٨ – ٦٩ .

(٢) العقود الدرية لابن عبد الهادى . ص ١٧٨ .

(٣) راجع : البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٧ وما بعدها.

قضاها بالإسكندرية أن يصحح كثيراً من المفاهيم، وأن يتوب على يديه كثير من المتصوفة، بل بعض أكابر ورؤساء المتصوفة، فانتصر شيخ الإسلام عليهم فى عقر دارهم.

وبعد ذلك تم الإفراج عن شيخ الإسلام وعاد إلى القاهرة [١] «وبالغ الملك الناصر بن قلاوون فى إكرامه» [٢].

«ثم إن الشيخ بعد اجتماعه بالسلطان نزل إلى القاهرة، وعاد إلى بث العلم ونشره، وأقبلت الخلق عليه، ورحلوا إليه يشتغلون عليه، ويستفتونه ويجيبهم بالكتابة والقول، وجاء الفقهاء يعتذرون مما وقع منهم فى حقه فقال: «قد جعلت الكل فى حل»، وبعث الشيخ كتاباً إلى أهله يذكر ما هو فيه من نعم الله وخيره الكثير [٣].

وفى سنة ٧١٢ هـ هاجم التتار بلاد الشام. وخرج الملك الناصر ابن قلاوون على رأس الجيش المصري متوجهاً إلى الشام لصد العدوان. وخرج معه ابن تيميه. وبعد خروج الجيش من مصر تراجع التتار وانسحبوا، وواصل الملك طريقه إلى مصر، أما ابن تيمية فقد فارق الجيش وتوجه إلى القدس، وزار بعض مدن الشام،

---

(١) لا بد هنا من الإشارة إلى أسباب أخرى لهذه المحن، فإمامنا - رحمه الله - كان محسوباً على الملك الناصر بن قلاوون، وقد نزل عن ملكه وتولاه آخر يدعى الملك المظفر بيبرس، وقد سمح هذا الملك المظفر باعتقال ابن تيمية وظهور العداوة له، نظراً لأنه معدود من أنصار سلفه الملك الناصر بن قلاوون. وحين استعاد الملك الناصر ملكه أفرج عن شيخ الإسلام واستدعاه إلى القصر، وترك شيخ الإسلام الإسكندرية وعاد إلى القاهرة، واستشاره الملك الناصر فى قتل الفقهاء والقضاة الذين أفتوا بقتاله وأنه من الخوارج، فحاج الشيخ عنهم، ودافع عنهم أيما دفاع، مع العلم بأنهم هم الذين سجنوه وآذوه، ومنهم هذا القاضى المالكى ابن مخلوف وغيره، وقال الشيخ: من آذانى فهو فى حل. وقد قال قاضى المالكية ابن مخلوف: ما رأينا مثل ابن تيمية حرضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفح عنا وحاجج عنا. راجع فى كل ذلك: (النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. لان بن تغرى بردى جـ ٩ ص ٣ وما بعدها) وكذلك (البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٥١٠ وما بعدها) وكذلك (العقود الدرية مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية لابن عبد الهادى ص ١٧٦ وما بعدها).

(٢) النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى جـ ٩ ص ١٥ «بتصرف».

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٥٤.

ثم دخل دمشق بعد غياب أكثر من سبع سنين، «وخرج خلق كثير لتلقيه، وسروا بقدومه وعافيته ورؤيته، واستبشروا به حتى خرج خلق من النساء أيضاً لرؤيته.

... ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازماً لاشتغال الناس فى سائر العلوم، ونشر العلم وتصنيف الكتب، وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة، والاجتهاد فى الأحكام الشرعية. ففى بعض الأحكام يفتى بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفى بعضها يفتى بخلافهم وبخلاف المشهور فى مذاهبهم» [١].

● محنته بسبب فتاوى الطلاق:

فى سنة ٧١٩ هـ صدر مرسوم من السلطان بمنع شيخ الإسلام من الإفتاء فى مسائل الطلاق [٢]، والمقصود منعه من الإفتاء بخلاف مشهور مذاهب الأئمة الأربعة بعدم وقوع الطلاق البدعى، وعدم وقوع الطلاق بلفظ الثلاث، وكذلك فى موضوع الحلف بالطلاق.

وكان بعض القضاة قد أشار على شيخ الإسلام منذ عام مضى بترك الإفتاء فى هذه المسائل الشائكة، وقد امتثل الشيخ لهذا الرأى فترة من الزمن، ولكنه عاد إلى الإفتاء بآرائه فى هذه المواضيع بعد أن جاء المرسوم السلطانى الرسمى - والذى لا يليق بمقام هذا العالم الجليل - ولعل السبب فى توقفه عن الإفتاء ثم عودته هو أنه «كان متردداً فى أن يفتى فى مسألة يخالف ما عليه الجمهور من الفقهاء السابقين والمعاصرين، ومثل ابن تيمية له من الورع والدين ما يجعله متردداً فى هذه الحال، حتى لا يكون قد قصد إلى غرائب الفتيا، فلما أشار عليه قاضى القضاة بأن يترك هذه الفتوى الغريبة أجاب، لأن ذلك كان له نداء من قلبه فأجاب. ثم لما أعاد المسألة نظراً وتمحيصاً زاد إيماناً بصحة فتواه، والبلوى فى

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٦٧ «باختصار وتصرف». والبدر الطالع للشوكانى جـ ١ ص ٦٩.

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٩٣. والبدر الطالع للشوكانى. جـ ١ ص ٦٩.

موضوعها عامة، فلم يرتض بأن يفرق بين المرء وزوجه على غير أساس دينى سليم، فاندفع إلى الإفتاء غير متحرج» (١).

لذلك وفى سنة ٧٢٠ هـ «عقد مجلس بدار السعادة للشيخ تقى الدين بن تيمية وبحضرة نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون من المذاهب ، وحضر الشيخ وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق، ثم حبس فى القلعة، فبقى فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يومًا، ثم ورد مرسوم من السلطان بإخراجه» (٢)، وكان خروجه فى سنة ٧٢١ هـ .

● محنته الأخيرة:

وكانت بسبب كلامه على شد الرحال إلى القبور، وكان ذلك فى سنة ٧٢٦ هـ ، حيث عثر أعداؤه على جواب للشيخ مكتوب على سؤال فى الموضوع المذكور، «كان قد كتبه من سنين كثيرة، يتضمن حكاية قولين فى المسألة، وحجة كل قول منهما» (٣).

وكثر القيل والقال، وأوغر الحاقدون قلب السلطان على ابن تيمية، فصدر مرسوم من السلطان باعتقال الشيخ فى قلعة دمشق.

والغريب أن الشيخ أظهر السرور بذلك، وامتثل للأمر، وقال: «أنا كنت منتظرًا لذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة.

وسار به الركب إلى القلعة. وأقام معه أخوه زين الدين ليخدمه. وقد اشتد اضطهاد تلاميذ ابن تيمية فى هذه الفترة، واعتقل بعضهم كذلك (٤).

وقد ناصر الشيخ فى فتواه هذه كثير من علماء العالم الإسلامى، من العراق والشام ومصر وغيرها (٥).

---

(١) ابن تيمية: للإمام محمد أبو زهرة ص ٧٠.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ . ص ٩٧.

(٣) العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢١٧.

(٤) راجع فى كل ذلك البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ١٢٣ . وكذلك العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢١٨ وما بعدها.

(٥) راجع: العقود الدرية. لابن عبد الهادى ص ٢٢٧ . وما بعدها.

وقد عومل الشيخ في سجنه بالقلعه – وقد استمر فيه حوالى عام ونصف إلى أن توفى رحمه الله – معاملة كريمة تليق بمثله، وتفرغ للعبادة، والكتابة .

فكان يقرأ القرآن ويتهجد آناء الليل وأطراف النهار، وكذلك كان يراجع كثيراً من مؤلفاته .

ولكن فى آخر سجنه بالقلعة، وقبل وفاته بشهور أُخرج ما عنده من الكتب والقراطيس بأمر السلطان، حتى اضطر إلى تدوين بعض خواطره مكتوبة بالفحم على قصاصات ورق متناثرة (١) .

● وفاته – رحمه الله – :

وقد توفى – رحمه الله – سنة ٧٢٨ هـ مسجونا بسجن القلعة فى دمشق، « فى ليلة الإثنين، العشرين من ذى القعدة » (٢) .

وكان – رحمه الله – قد مرض حوالى عشرين يوماً، ولم يعرف أحد بمرضه من العامة، لذلك فوجئ الناس بخبر موته يقوله مؤذن القلعة من على المنارة، وكذلك حراس القلعة . فتجمع الناس من كل حدب وصوب، ولم تفتح الأسواق والدكاكين أبوابها، وأذن للخاصة في الدخول عليه، وتلوا عنده القرآن، وتبركوا برؤيته وتقبيله، ودخل عليه بعض النساء كذلك، ثم غسل – رحمه الله –، وبعد ذلك نقلت جنازته من القلعة إلى الجامع، وصلىّ عليه، ثم صلىّ عليه فى الطريق إلى المقبرة، وصلى عليه أقوام عند قبره نظراً لتأخر حضورهم .

وكانت جنازته – رحمه الله – جنازة مشهودة عظيمة، إذ لم يكد يتخلف أحد يذكر من أهل دمشق وضواحيها عن حضورها . وقد تعالت أثناء الجنازة أصوات الناس بالدعاء لشيخ الإسلام، والترحم والثناء عليه .

---

(١) راجع : (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٤) . و(العقود الدرية لابن عبد الهادى ص ٢٤٢) . و(النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى . جـ ٩ ص ٢٧٢) .

(٢) راجع : (النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ج ٩ ص ٢٧١) . (البداية والنهاية . لابن كثير جـ ١٤ ص ١٣٥) .

ويقدر عدد من حضر جنازته بحوالى – مع التحفظ على عدم دقة الرقم – من ستين إلى مئتى ألف، والواضح أن جنازته حضرها – تقريباً – كل سكان دمشق وما حولها من المزارع والبوادى والأحياء [1].

رحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد أدى رسالته على أكمل وجه، ومات مجاهداً بكرامته، لم يمالئ أهل السلطة، ولم يتبع أهواء العوام. بل فعل ما يمليه عليه اجتهاده وضميره. وأثرى المكتبة الإسلامية بآراء واختيارات واجتهادات قيمة. فجزاه الله خير الجزاء. والله الموفق.

* * *

---

(١) راجع فى وصف جنازته وتفاصيلها: (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٥ . وما بعدها).

الباب الأول

مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين
(من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجرى)

- الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهرى (ت: ٤٥٦ هـ)
- الفصل الثاني: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى (ت: ٤٧٨ هـ)
- الفصل الثالث: مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)
- الفصل الرابع: مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى (ت: ٦٠٦ هـ)
- الفصل الخامس: مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى (ت: ٦٣١ هـ)
- الفصل السادس: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ)
- الفصل السابع: مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى (ت: ٦٨٤ هـ)
- الفصل الثامن: مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفى الحنبلى (ت: ٧١٦ هـ)
- الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى (ت: ٧٩٠ هـ)
- الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى (ت: ٧٩٤ هـ)

تقديم للباب الأول

ليس المقصود بهذا الباب مجرد العرض التاريخى للنظرية، بل هو شرح لها، وتتبع لمن أضاف فيها شيئا، أكثر منه ترتيب لبعض الأسماء والتواريخ، وبالإضافة إلى العرض والتتبع بعض النقد والملاحظات.

والملاحظة الكبرى فى هذا الفصل، أن الإضافات قليلة وأن النظرية كلها – كما سوف يحاول البحث أن يثبت – من خلق رجل واحد.

حين يستعرض المرء نظرية المقاصد فى مجموعة من كتب الأصول، سيجد نوعا من «الاتفاق» بين المصنفين فى الموضوع.

فمثلا: موقع البحث فى نظرية المقاصد واحد ...، وهو باب القياس، وفى العادة يكون الكلام فى مبحث العلة، بل فى أغلب الأحيان فى مسالك العلة، وبالتحديد فى مسلك «المناسبة».

هذا لا ينفى أن بعض المصنفين قد يتطرق للموضوع فى مباحث أخرى مثل مصادر التشريع، فى مبحث المصالح المرسلة، بل إن بعض الأصوليين قد أفرد للموضوع مؤلفا خاصًا مثل الشاطبى وابن عبد السلام، ولكن أغلب الأصوليين تطرقوا للنظرية على أساس أنها «جزء» من «جزء» من «جزء» من مبحث فى كتاب القياس.

ومن الأشياء التى توضح هذا «الاتفاق» بين الأصوليين مضمون النظرية، فهم متفقون عليه إلى حد كبير، بل إن هذا الاتفاق – فى رأى الباحث – يتخطى المضمون ليصل إلى الشكل، فالأسلوب والعبارات وكذلك الأمثلة التى كتب بها المصنفون فى الموضوع يصل بها التشابه فى بعض الأحيان إلى حد قريب من التطابق!.

ولا عجب فى ذلك لأن الكل ناقل! والمنقول منه شخص واحد.

الفصل الأول

مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهرى

ت: سنة ٤٥٦ هـ

الإمام ابن حزم الأندلسى «الظاهرى» (*) – كما يطلق عليه – يعتبر فقيها وعالما موسوعيا كبيرا، كتب فى فنون كثيرة من فنون الثقافة الإسلامية كالفقه والأصول والكلام والأديان والفرق والأدب، ... إلخ، وهو من مشاكل التراث الفكرى الفقهى الإسلامى، وذلك بسبب مذهبه الظاهرى الذى يرفض توغل عقل الإنسان فى النص الإلهى للوصول للغرض الحق الذى قصده النص المقدس، ودارت المعركة الشهيرة حول القياس وكان طرفاها: جمهور الأمة من جهة، وابن حزم الأندلسى من جهة أخرى.

(*) هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبى سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموى.

له أصول فارسية. وجده خلف هو أول من رحل للأندلس من آبائه. دخلها فى صحبة عبد الرحمن الداخل.

وقد ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ وقد كان حاد الذكاء متدينا كريما حاد الطبع.

أما علمه فبحر ليس له ساحل. فهو علم من أعلام الفكر الإسلامى، فى الفقه والحديث والتفسير والمنطق والفرق والأدب... إلخ.

ومؤلفاته – كما ينقل المؤرخون – نحو أربعمائة مجلد. منها: «الإيصال إلى فهم كتاب الخصال» و «المحلى» فى الفقه، و «الآثار التى ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها»، و «ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعى» و «الإملاء فى شرح الموطأ»، و «الإملاء فى قواعد الفقه»، و «الإحكام فى أصول الأحكام»، و «الفصل فى الملل والنحل»، و «مختصر علل الحديث»، و «إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وتبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك بما لا يحتمل التأويل». وله كذلك «طوق الحمامة فى الإلفة والإلاف».

وقد كان – رحمه الله – شافعيِ المذهب أول حياته، ثم سار خلف ظواهر النصوص، رافضاً كل أنواع القياس والرأى.

وكان من بيت وزارة ورياسة ووجاهة ومال وثروة.

وكان حاد المزاج، وكان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، =

وقد يُظَن أنه لا موقع لابن حزم رحمه الله فى بحث عن مقاصد الشريعة، وهذا - والله أعلم - غير صحيح، لسببين:

الأول: أن الفترة الزمنية التى يبحثها البحث - من القرن الخامس حتى الثامن الهجرى - فيها ابن حزم الأندلسى، العالم الفقيه الذى كتب فى الأصول والفروع كتباً وصلت إلينا مطبوعة بحيث لا يمكن لباحث - منصف - تجاهلها، أو تجاهل صاحبها مهما كان عمق الخلاف معه فى الرأى.

السبب الثانى: أن البحث يعرض نظرية المقاصد الشرعية ويذكر آراء العلماء فيها، والرجل له وزنه، وله رأيه فى النظرية، وهو رفض النظرية من أولها لآخرها، فكان لا بد من تسجيل هذا الموقف ولو من باب استقصاء جميع الآراء.

ونظرا لأن رأى الإمام ابن حزم - كما قلنا - رافض لنظرية المقاصد من أساسها، سنكتفى بعرض سريع لرأيه فى القياس، مع رد مختصر على ما قال، وتعليق موجز على مجمل الموضوع.

● أولا: أدلة إبطال القياس:

١ - من النصوص:

يقول ابن حزم رحمه الله:

«ولا يحل القول بالقياس فى الدين ولا بالرأى. لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل بدعيه، أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان، ورد إلى من أمر الله تعالى بالرد إليه وفى هذا ما فيه.

= فيشبه بعض المؤرخين لسانه بسيف الحجاج، وبسبب جرأته على كبار الأئمة والعلماء حقد عليه أهل زمانه، ومازالوا به حتى بغّضوه إلى ملوكهم، وتمالؤا على بغضه والإيقاع به، وردوا أقواله. وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وأحرقوا كتبه، فأقصته الملوك، وطرد من بلاده، حتى انتهى إلى قرية يقال لها «لَبْلَة» ، فتوفى بها سنة ٤٥٦ هـ . عن واحد وسبعين سنة. رحمه الله.

(راجع فى كل ذلك: البداية والنهاية. لابن كثير. جـ١٢ ص٩١ - ٩٢، وفيات الأعيان. لابن خلّكان. جـ٣ ص١٣ - ١٧ ، ترجمة رقم (٤٢١) والكتاب من تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. الأولى سنة ١٩٤٨م. سير أعلام النبلاء. للذهبى، جـ١٨ ص١٨٤ - ٢١٢، ترجمة رقم (٩٩) وهى ترجمة مطولة مفصلة.

وأخيراً: العبر فى خبر من غبر. للذهبى. جـ٣ ص٢٣٩، ط. التراث العربى. بالكويت سنة ١٩٦١م.

قال علي: وقول الله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] وقوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] إبطال للقياس والرأى، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأى أنه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا، وأن رسوله عليه الصلاة والسلام قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل، فصحح أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه ولا إلى رأى غيره» [١] .

٢ - من المعقول:

«نسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قائس حق؟ أم منه حق، ومنه باطل؟

فإذا قال: كل قياس حق أحال، لأن المقاييس تتعارض، ويبطل بعضها بعضاً...

وإن قال: منها حق ومنها باطل، قيل له: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟. ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا، إذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله، وصار دعوى بلا برهان» [٢] .

ثم يرد ابن حزم بعد ذلك على استدلالات القائلين بالقياس من النصوص، فيقول: «فإن ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به سألوا أين وجدوا ذلك؟

فإن قالوا: قال الله عز وجل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢] قيل لهم: إن «الاعتبار» ليس هو في كلام العرب الذي به نزل القرآن إلا التعجب، قال الله تعالى عز وجل: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [المؤمنون:٢١] أي: لعجبا...

---

(١) المحلى. لأبى محمد علي بن حزم الأندلسى جـ١ ص٧٣. بإشراف الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن. ط مكتبة الجمهورية العربيه. بمصر سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

(٢) المرجع السابق لابن حزم جـ١ ص٧٤.

ومن العجيب أن يكون معنى الاعتبار القياس، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ثم لا يبين لنا ماذا نقيس، ولا على ماذا نقيس. هذا ما لا سبيل إليه، لأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئا من الدين إلا بتعليم الله له على لسان رسوله.

فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء، وأن الله قضى وحكم أمر كذا من أجل كذا؟ قلنا لهم: كل ما قاله الله ورسوله حق، وهو نص به نقول، وكل ما تريدون أن تعللوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه الصلاة والسلام فهو باطل ولابد، وشرع لم يأذن تعالى به» (١).

ثم يقول رحمه الله «يقال لهم: أخبرونا، أي شيء هو القياس الذي تحكمون به في دين الله تعالى؟.

فإن قالوا: لا ندري أو تلجلجوا، فلم يأتوا فيه بحد حاصر: أقروا بأنهم قائلون بما لا يدرون، ومن قال بما لا يدري فهو قائل بالباطل وعاص لله عز وجل إذ يقول: ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٩] مع الرضا لنفسه بهذه الصفة الخسيسة التي لا تكون إلا في النوكى، وإن قالوا حكم جامع بين شيئين بعلة يستخرجه، أو قالوا بكثرة التشابه كانوا قائلين بما لا دليل على صحته، وبما لم يقل به قط صاحب ولا تابع، وإن قالوا بما يقع في النفس كانوا شارعين بالظن، وفي هذا ما فيه» (٢).

ثم يمضي إمامنا ابن حزم رحمه الله في استدلالاته بالقرآن تارة، وبالسنة تارة، وبأقوال الصحابة والتابعين تارة، وبالمنطق تارة، ولا ينسى بين كل استدلال وآخر، بل بين كل فقرة وأخرى تقريبا أن يتعب القارىء بفاصل من التعجب والاستهزاء، وأحيانا من الانتقاص بل السب، لكل من يرى حجية القياس في دين الله، والمرء يتعجب حقا من تعجبه منهم وهم جمهور الأمة!!، بل جمهور الخليقة، إذ لا توجد شريعة سماوية أو حتى وضعية إلا وكان فيها القياس بشكل أو بآخر.

---

(١) المحلى: لابن حزم. جـ١ ص ٧٤ – ٧٥ (باختصار وتصرف).

(٢) الأحكام في أصول الفقه: لابن حزم الأندلسي. جـ٨ ص ١٣٨٨، تحقيق وتقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز. الناشر مكتبة عاطف بمصر. ط سنة ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م.

● **ملاحظات على كلام الإمام ابن حزم:**

الملاحظة الأولى: تعصبه الشديد لمذهبه الظاهرى، بحيث لا يرى غيره، ولا يلتمس لمخالفه عذرا، وهذا واضح من لهجته فى الكتابة في الموضوع، حتى إن المرء ليخيل إليه أنه لم يكتب فى الموضوع إلا وهو غاضب كل الغضب، أو حانق كل الحنق، وهو أمر لا ينبغى من كل من يصدر الأحكام، قاضيا كان أو مستشارا أو كاتبا أو معلما.. إلخ.

الملاحظة الثانية: وهى ذات ارتباط وثيق بما سبق، ذلك أن شدة تعصبه لمذهبه جعلته يقسو على مخالفيه، حتى إنه يتجاوز - فى بعض الأحيان - ليس حدود الخلاف العلمى فقط، بل حدود اللياقة والأدب مع الناس، والعلماء.

الملاحظة الثالثة: أنه يجعل كل مخالفيه فريقا واحدا، وهذا أمر يجعل الرد عليه صعبا، فما دخل مالك رحمه الله إذا احتج ابن حزم عليه برأى أبى حنيفة فى مسأله، لأن كلاهما يرى حجية القياس!.

● **الرد على الإمام ابن حزم:**

قديما قيل: توضيح الواضحات من المشكلات، ولكن لابد من دخول هذا الأمر المشكل، فى هذه المعركة المحسومة، والتى أشعلها ابن حزم وسود فيها مئات الصفحات، وأقام الدنيا وأقعدها ليثبت أن الله يسوى بين المتماثلين، ويجمع بين المختلفين.

وقد كفى الإمام ابن القيم الباحثين مشقة « توضيح الواضح » وانتصر لمذهب جمهور الأمة، دون تحيز لمذهب أو فئة أو طائفة، بل لم يمنعه قوله بالقياس من نقض بعض الأقيسة الفاسدة، وإظهار عيوب القول بالقياس.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: « وقد أرشد الله تعالى عباده إليه - أى إلى القياس - فى غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى فى الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا، والثانية فرعا عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات. وقاس الخلق الجديد الذى أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس

النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها فى الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضع وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما فى الحكم. وقال تعالى: ﴿ **وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ** ﴾ [العنكبوت: ٤٣] . فالقياس فى ضرب الأمثال من خاصة العقل وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما.

ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين» (١) .

ويقول أيضا موضحا نفس الفكرة: «وأما أحكامه الأمرية الشرعية فكلها هكذا تجدها مشتملة علي التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين وعدم تسوية أحدهما بالآخر.

وشريعته سبحانه منزهة أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلها أو أزيد منها، فمن جوز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حق قدرها، وكيف يظن بالشريعة أنها تبيح شيئا لحاجة المكلف إليه ومصلحته، ثم تحرم من هو أحوج إليه والمصلحة فى إباحته أظهر، وهذا من أمحل المحال» (٢) .

ويقول أيضا: « وقد ذكر النبى ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها، وتعديها بتعدى أوصافها وعللها، كقوله فى نبيذ التمر: « تمرة طيبة وماء طهور» (٣) وقوله: «إنما جعل الاستئذان من أجل

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم. جـ ١ ص ١٧٧، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة. ط بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق: جـ ١ ص ٢٥٢ .

(٣) المرجع السابق: جـ ١ ص ٢٥٦ رواه أبو داود. عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه. كتاب الطهارة باب (٤٢) الوضوء بالنبيذ جـ ١ ص ٦٦ . إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس نشر محمد علي السيد حمص. =

البصر»، ... [١] ... ونهيه عن تغطية رأس المحرم الذى وقصته ناقته وتقريبه الطيب وقوله: «فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» [٢] وقوله «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» [٣] ذكر تعليلا عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها» ويضيف ابن القيم قائلا: «وقايس على بن أبى طالب كرم الله وجهه وزيد بن ثابت فى المكاتب، وقايسه في الجد والإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس، بالأصابع، وقال: عقلها سواء، اعتبروها بهـــا.

وقال المزنى: الفقهاء من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس فى الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها».

ثم يقول رحمه الله: «وقد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النظير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين والجمع بين المختلفين.

= رواه الترمذى. عن ابن مسعود. وضعّفه. أبواب الطهارة. باب (٦٥) ما جاء فى الوضوء بالنبيذ جـ ١. ص ١٤٧. ط. مصطفى البابى الحلبى.

رواه ابن ماجه. عن ابن مسعود كتاب الطهارة وسننها. باب (٣٧) الوضوء بالنبيذ جـ ١ ص ١٣٥ – ١٣٦. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى. ط. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى.

(١) المرجع السابق: جـ ١ ص ٢٦٤. رواه البخارى عن سهل بن سعد كتاب الاستئذان. باب الاستئذان من أجل البصر. جـ ٨. ص ٦٦. ط. دار إحياء التراث العربى. بدون رقم أو تاريخ.

رواه مسلم. عن سهل بن سعد. كتاب الآداب. باب (٩) تحريم النظر فى بيت غيره. جـ ٣ ص ١٦٩٨. ط. دار إحياء التراث العربى – بيروت – لبنان بدون رقم أو تاريخ.

رواه أحمد فى المسند. مسند سهل بن سعد. جـ ٥ ص ٣٣٠. ط. دار صادر. والمكتب الإسلامى. بيروت – لبنان.

(٢) رواه البخارى. عن ابن عباس رضى الله عنهما. باب الجنائز. جـ ٢ ص ٩٦.

رواه مسلم. عن ابن عباس. كتاب الحج. باب (١٤) ما يفعل بالمحرم إذا مات. (عدة روايات) جـ ٢. ص ٨٦٥.

رواه الترمذى. عن ابن عباس. كتاب الحج. باب (١٠٥) ما جاء فى المحرم يموت فى إحرامه حديث رقم (٩٥١) جـ ٣. ص ٢٨٦.

(٣) هذا اللفظ لم يرد فى روايات الحديث – الكثيرة – إلا فى رواية لابن عباس رواها ابن حبّان فى صحيحه. فى كتاب النكاح. باب (٤) حرمة المناكحة. تحت عنوان: (ذكر العلة التى من أجلها زجر عن هذا الفعل) راجع: الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان. لابن بلبان الفارسى. حديث رقم (٤١١٦). جـ ٩. ص ٤٢٦. ط. مؤسسة الرسالة. بيروت – لبنان.

والعقل والميزان الذى أنزله الله سبحانه شرعا وقدرا يأبى ذلك.

ولذلك كان الجزاء مماثلا للعمل من جنسه في الخير والشر، فمن ستر مسلما ستره الله، ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة، ومن نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربه من كرب يوم القيامة (١)، ومن أقال نادما أقال الله عثرته يوم القيامة (٢)، ومن تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته (٣)، ومن ضار مسلما ضار الله به (٤)، ومن شاق شاق الله عليه (٥)، ... إلخ» (٦).

---

(١) رواه البخارى. كتاب المظالم والغصب. عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما. جـ٣ .ص١٦٨.

رواه مسلم. كتاب البر والصلة والآداب. باب (١٥) تحريم الظلم. حديث رقم (٢٥٨٠) عن سالم عن أبيه. جـ ٤ ص ١٩٩٦.

رواه الترمذى. كتاب الحدود. باب (٣) ما جاء فى الستر على المسلم. حديث رقم (١٤٢٥). عن أبى هريرة. جـ ٤ .ص٣٤.

رواه أحمد. فى مسند عبد الله بن عمر. جـ ٢. ص ٩١. وكذا فى مسند أبى هريرة. جـ٢. ص ٢٥٢، ٢٩٦، ٣٨٩، ٤٠٤، ٥٠٠، ٥١٤، ٥٢٢. وكذا فى مسند رجل عن رجل جـ ٤. ص٦٢.

رواه أبو داود. كتاب الأدب. باب (٤٦) المؤاخاة حديث رقم (٤٨٩٣). عن سالم عن أبيه. جـ ٥. ص ٢٠٢.

(٢) رواه أحمد. فى مسند أبى هريرة. جـ ٢. ص٢٥٢.

رواه أبو داود. كتاب البيوع والإجارات. باب (٥٤) فى فضل الإقالة. حديث رقم (٣٤٦٠) عن أبى هريرة. جـ ٣. ص ٧٣٨.

رواه ابن ماجه. كتاب التجارات. باب (٢٦) الإقالة. حديث رقم (٢١٩٩). عن أبى هريرة. جـ٢ جـ ٧٤١.

(٣) رواه أبو داود. كتاب الأدب. باب (٤٠) فى الغيبة. حديث رقم (٤٨٨٠) عن أبى برزة الأسلمى. جـ ٥ ص ١٩٤ – ١٩٥.

رواه الترمذى. كتاب البر والصلة. باب (٨٥) ما جاء فى تعظيم المؤمن. حديث رقم (٢٠٣٢). عن ابن عمر. جـ ٤. ص ٣٧٨.

(٤) رواه الترمذى. كتاب البر والصلة. باب (٢٧) ما جاء فى الخيانة والغش. حديث رقم (١٩٤٠). عن أبى صرمة. جـ ٤. ص ٣٢٣.

رواه ابن ماجه. كتاب الأحكام. باب (١٧) من بنى فى حقه ما يضر بجاره. حديث رقم (٢٣٤٢) عن أبى صرمة. جـ ١. ص ٧٨٥.

رواه أبو داود. كتاب الأقضية. باب (٣١) أبواب من القضاء. حديث رقم (٣٦٣٥) عن أبى صرمة. جـ ٤ . ص ٤٩ – ٥٠.

رواه أحمد. فى مسند أبى صرمة. جـ٣. ص ٤٥٣.

(٥) ليس له أصل بلفظه. (٦) المرجع السابق: جـ ١ ص ٢٥٣.

● **تحفظ ابن القيم على تسمية «القياس» :**

لم يتعصب ابن القيم رحمه الله لمذهبه الناصر للقول بالقياس لذلك نراه يقول: «والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذى سماه الله به، فإنه يدل على العدل وهو اسم مدح واجب على كل واحد فى كل حال بحسب الإمكان بخلاف القياس، فإنه ينقسم إلى حق وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجىء فى القرآن مدحه ولا ذمه ولا الأمر به ولا النهى عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد» (١) .

وكلام ابن القيم هنا له وجاهته، ولكن عليه تحفظ، ذلك أن تغيير اصطلاح «القياس» إلى «الميزان»، لن يغير من حقيقة أن فيه - أيا كان اسمه - باطلا وحقا، وقد قيل: «لا مشاحة فى الاصطلاح».

● **القياس الفاسد :**

وفى إطار النزاهة العلمية، والأمانة البحثية التى يسير عليها الإمام ابن القيم، يضرب بعض الأمثلة للأقيسة الفاسدة، فيقول: «فالصحيح: هو الميزان الذى أنزله الله مع كتابه، والفاسد ما يضاده كقياس الذين قاسوا البيع على الربا بجامع ما يشتر كان فيه من التراضى بالمعاوضة المالية، وقياس الذين قاسوا الميتة على المذكى فى جواز أكلها بجامع ما يشتركان فيه من إزهاق الروح، هذا بسبب من الآدميين وهذا بفعل الله، ولهذا تجد فى كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين وتجد فى كلامهم استعماله والاستدلال به، وهذا حق كما سنبينه» (٢) .

إذاً فالقياس نوعان، نوع فاسد، ونوع صحيح، والمذموم فى الكتاب والسنة وأقوال السلف والعلماء، وهو القياس الفاسد وعلى هذا تحمل أقوالهم.

● **أخطاء نفاة القياس :**

ويرى ابن القيم أنهم أخطئوا فى مذهبهم من عدة وجوه، يقول رحمه الله: «فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذى أنزله الله أحتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجات، ووسعوهما أكثر مما يسعانه. فحيث

(١) المرجع السابق: جـ ١ ص ١٨٠ .
(٢) المرجع السابق: جـ ١ ص ١٨٠ - ١٨١ .

فهموا من النص حكما أثبتوا، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس، وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ» (١) .

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص، ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه، وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة أف، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علما بالعدم» (٢) .

الخطأ الرابع: «اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان، حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس، وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله، ولا تأثيم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه .

---

(١) أعلام الموقعين: لابن القيم جـ ١ ص ٤١٧ .

(٢) المرجع السابق: جـ ١ ص ٤١٨ .

فالأصل فى العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم. والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذى أحقه ورضى به وشرعه. وأما العقود والشروط والمعاملات، فهى عفو حتى يحرمها» [١] .

● **أخطاء أصحاب الرأى والقياس :**

وكما أحصى الإمام ابن القيم أخطاء نفاة القياس، نراه يعدد لنا أخطاء أهل القياس الفاسد، يقول رحمه الله: «وخطؤهم من خمسة أوجه:

أحدها : ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثانى : معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس.

الثالث : اعتقادهم فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع : اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه.

الخامس : تناقضهم فى نفس القياس» [٢] .

ثم أكد كلامه بعد ذلك بقوله – نقلا عن شيخه ابن تيميه – : «وما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، قال: وقد تدبرت ما أمكننى من أدلة الشرع، فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، كما أن المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا، فلابد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم، فإن إدراك الصفة

---

(١) المرجع السابق: جـ ١ ص ٤٢٤ – ٤٢٥ .

(٢) المرجع السابق: جـ ١ ص ٤٣١ .

المؤثرة فى الأحكام على وجهها، ومعرفة المعانى التى علقت بها الأحكام من أشرف العلوم: فمنه الجلى الذى يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صارت أقيسة كثير من العلماء تجيء مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثير من الناس ما فى النصوص من الدلائل الدقيقة التى تدل على الأحكام» (١) .

● **من كل ما سبق نرى أن معركة نفى القياس كانت تحتاج إلى شيئين:**

أولهما: تحديد المصطلحات، فمن الواضح أن هجوم الإمام ابن حزم كان على معنى واسع وكبير يختلط فيه الحابل بالنابل، وقد أوسع - رحمه الله - الكل «ضربا»، متهما إياهم بالغباء والحمق تارة، وبالجراءة على الله ورسوله تارة، بل لم يتذرع عن التلميح والتصريح بالكفر والعياذ بالله !.

ثانيهما: تحديد موضع النزاع، ذلك أن الإمام ابن القيم هاجم بعض أنواع القياس وبعض المتجرئين على نصوص الشريعة شأنه شأن الإمام ابن حزم، والحقيقة أن ابن حزم - كما ذكر البحث من قبل - جمع طوائف شتى ومذاهب مختلفة في إطار واحد، وهم فى الحقيقة مختلفون، وحاسب الكل على مجمل الأقوال وكأن كلهم مسؤول عن أى قول يصدر عن أى أحد يرى حجية القياس، وهذا خطأ كبير فلو أن ابن حزم - رحمه الله - حدد نوع القياس الذى يهاجمه ويرفضه، أو قسم القائلين بحجيته إلى «طرائق» أو «أقسام» أو «أنواع»، وجعل بعضها خيرا من بعض، أو جعل فى البعض منها خير وفي البعض الآخر شر، لو فعل ذلك لاتضحت مواضع الاتفاق، ومواضع الاختلاف الشديد، ومواضع الاختلاف اليسير، وهذا ما اتضح حين رد ابن القيم على ابن حزم، والله أعلم.

* * *

---

(١) المرجع السابق: جـ ٢ ص ٩ .

● **الإشـارة الأولـى :**

لا شك أن كل مـوضـوع علـمى يمر بمراحل عـدة قـبل أن يصل إلى الشـكل النهـائى، وبالنسـبـة لموضـوعنا فـقـد كـانت الإشـارة الأولى فى الموضـوع من إمـام الحرمين أبى المعالى الجوينى [1] فى كتابه «البرهان فى أصول الفقه».

* * *

(١) أبو المعالى عبد الملك بن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب يوسف بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن صهيويه الجوينى، الفقيه الشافعى، الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين. أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعى على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته، وتفننه فى العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك «(راجع وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تأليف أبى العباس أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان. جـ٣ ص ٣٤١ وما بعدها. ط. مكتبة النهضة المصرية الأولى سنة ١٩٤٨)» وقد تفقه على والده فى صباه، واشتغل به مدته، فلما توفى والده أتى على جميع مصنفاته ونقلها ظهرا لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض، ولم يرض بتقليد والده من كل وجه حتى أخذ فى تحقيق المذهب والخلاف، ولما ظهر التعصب بين الأشعرية والمبتدعة خرج مع المشايخ إلى بغداد، فلقى الأكابر وناظر، فظهرت فطنته وشاع ذكره، ثم خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين ينشر العلم، ولهذا قيل له إمام الحرمين، ثم رجع بعد مضى نوبة التعصب إلى نيسابور فى ولاية الب أرسلان السلجوقى، ثم قدم بغداد فتولى تدريس النظامية والخطابة والتذكير.. وحصل له من القبول عند السلطان ما هو لائق بمنصبه. وصنف النظامى والغياثى فقوبل بما يليق من الشكر والخلع الفائقة، والمراكب الثمينة ثم قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة، وفوض إليه أمر الأوقاف، وصنف نهاية المطلب فى دراية المذهب.. وصنف الشامل فى أصول الدين، والإرشاد، والعقيدة النظامية، وغياث الأمم فى الإمامة ومغيث الخلق فى اختيار الأحق، والبرهان فى أصول الفقه.. (راجع شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ٣. ص ٣٥٨ – ٣٦٢ باختصار وتصرف ط. المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت)، وصنف أيضا «تلخيص التقريب ومدارك العقول ولم يتمه، وغنية المسترشدين.. ومولده فى ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة. ومات فى قرية من أعمال نيسابور يقال لها بشتيقان ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ونقل إلى نيسابور تلك الليلة، ودفن من الغد فى داره، ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، ودفن بجنب أبيه، رحمهما الله تعالى. وصلى عليه ولده أبو القسم، فأغلقت الأسواق يوم موته، وكسر منبره فى الجامع، وقعد الناس لعزائه، وأكثروا فيه المراثى» (راجع وفيات الأعيان. جـ٢ ص ٣٤١ – ٣٤٣. بتصرف واختصار).

الفصل الثانى

مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى

ت : ٤٧٨ هـ

لإمام الحرمين فضل على علم أصول الفقه بشكل عام، وعلى نظرية المقاصد بشكل خاص، أما علم الأصول فيكفى «البرهان»، وأما نظرية المقاصد ففضله عليها بأنه صاحب اللبنة الأولى فى بناء النظرية، وإمام الحرمين لا يملك نظرة كاملة للموضوع. ولكنه كان سابقا على عصره بالإشارة التى أشار بها فى «البرهان»، فى كتاب القياس فى باب تقسيم العلل والأصول.

يقول رحمه الله - بعد أن ذكر آراء العلماء فيما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه - : «وهذا الذى ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المنقول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة فى الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها. فإذا وضح لناظر المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه، وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذى يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد فى الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا مفر إلى طلب تحقيق معناها فى آحاد النوع وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

والضرب الثانى: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهى إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره.

والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامه، ولكن يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أو فى نفى نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث .

وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا : ما لاح ووضح الندب إليه تصريحا كالتنظيف فإذا ربط الرابط أصلا كليا به تلويحا، كان ذلك فى الدرجة الأخيرة .

والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كلى، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة . وهذا يندر تصوره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى فلا يمتنع تخيله كلية .

ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف يديم مرونة العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة . ثم إذا انتهى الكلام فى هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما فى معناها، لم يطمع القياس فى استنباط معنى يقتضى التقدير فيما لا ينقاس أصلا . فهذا بيان الضروب على الجملة » [١] بهذا الكلام كانت الإشارة الأولى فى بناء النظرية .

والجوينى هنا يتكلم عن ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى، والتقسيم الذى ذكره لم يسبقه أحد به يقينا، وهذا التقسيم الخماسى هو النواة للتقسيم الثلاثى لدرجات المصالح : الضروريات، الحاجيات، التحسينات .

---

(١) (البرهان فى أصول الفقه) لأبى المعالى الجوينى . جـ ٢ ص ٦٠٢ – ٦٠٤ من الفقرة رقم (٩٠١) إلى (٩٠٥) (باختصار) . تحقيق د . عبد العظيم الديب ط . دار الوفاء . الثالثة ١٩٩٢ .

ومن الواضح أن تقسيم الإمام الجويني الخماسي يمكن اختزاله إلى تقسيم ثلاثي، فالقسم الثالث والرابع – في حقيقة الأمر – قسم واحد [١] والقسم الخامس يعتبر كلاما خارج الموضوع، لذلك بعد أن ذكره قال إنه «يندر تصوره جدا».

بهذا الكلام بدأت نظرية المقاصد الشرعية مسيرتها مع علماء الأصول، وقد تلقف هذه الإشارة الإمام أبو حامد الغزالي وصنع منها «نظرية مقاصد الشريعة» كما سوف نرى.

* * *

(١) صرح الإمام الجويني بذلك، راجع البرهان جـ ٢ ص ٦١٦ فقرة (٩٣١).

الفصل الثالث

مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالى رحمه الله

ت : ٥٠٥ هـ

الإمام أبو حامد الغزالى [١] عليه رحمة الله هو التلميذ المجتهد لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى، وتأثره بأبى المعالى أمر لا خلاف عليه، والإمام الغزالى عالم مجدد له من الكتب – فى شتى التخصصات – ما يجعله ظاهرة فكرية تستحق الوقوف والدراسة ليس فى علم أصول الفقه فقط، بل فى علوم أخرى كالفلسفة، والتصوف . . . إلخ.

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، الغزالى، الملقب حجة الإسلام زين الدين، الطوسى، الفقيه الشافعى. ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة .لم يكن للطائفة الشافعية فى آخر عصره مثله، اشتغل مبدأ أمره بطوس . . .، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى، وجدَّ فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة، وصار من الأعيان المشار إليهم فى زمن أستاذه، وصنّف فى ذلك الوقت. وكان إمام الحرمين حين يصف تلامذته . يقول عن الغزالى: الغزالى بحر مغدق. ويقال: إن الإمام – يعنى الجوينى – كان يمتعض منه فى الباطن آخر حياته، وإن كان يظهر التبجح به فى الظاهر.

ثم لما مات إمام الحرمين، خرج الغزالى إلى المعسكر قاصداً للوزير نظام الملك، إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم، ولقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظّمه وبالغ فى الإقبال عليه، فاشتهر اسمه، وسارت بذكره الركبان.

ثم فوض إليه التدريس بمدرسة النظامية ببغداد، فى سنة أربع وثمانين وأربعمائة، وأقام ببغداد على تدريس العلم ونشره مدة، عظيم الجاه، زائد الحشمة، عالى الرتبة ، مسموع الكلمة، إلى أن عزفت نفسه عن رذائل الدنيا، فرفض ما فيها، وترك كل شئ وراء ظهره، قاصدا بيت الله الحرام.

ثم خرج إلى دمشق ومكث فيها أياماً، ثم جاور فى القدس ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع، ثم قدم مصر وأقام بالأسكندرية مدة، ويقال إنه قدم مصر لكى يركب منها البحر لبلاد المغرب، للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، ولكن نعى ابن تاشفين وصله فصرف النظر.

ثم عاد إلى وطنه طوس واشتغل بتصنيف الكتب فى الفنون المختلفة، منها: الوسيط، =

وبالنسبة لنظرية المقاصد يعتبر الغزالى هو الصائغ الحقيقى لهذه النظرية، وهو كذلك – فى رأى الباحث – المسئول الأول عن شكل النظرية الذى وصلنا عبر مئات السنين، بكل ما فيه من مميزات، وبكل ما عليه من مآخذ وتحفظات، فنظرية مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين نظرية «غزالية» دون أدنى شك، كما سوف يحاول هذا المبحث إثبات ذلك.

● **بداية الكلام فى الموضوع:**

تناول الغزالى نظرية مقاصد الشريعة فى عدة مؤلفات، وفى كل مرة كان يضيف أو يحذف أو يغير فى نسق كلامه وأفكاره حتى وصلت النظرية إلى صيغتها النهائية فى كتابه القيم «المستصفى» فى أصول الفقه. وإذا أردنا تتبع كلامه فى الموضوع من البداية، نجد أن نظرية المقاصد عند الإمام الغزالى مرت بثلاثة أطوار، هى:

الطور الأول: وقد كان ذلك فى أحد كتبه التى ألفها فى بداية حياته العلمية وهو كتاب «شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» وقد تكلم فى هذا الكتاب فى كتاب القياس بشكل مسهب، وتناول مسلك المناسبة كمسلك من المسالك التعليلية فى مبحث العلة.

ويذكر فى مبحثه هذا صياغة أولية لنظرية المقاصد الشرعية، فهو يطرح سؤالا فى سياق عرضه للموضوع «ما المعيار الذى يعرف به كون المعنى مناسبا؟» (١) ثم يجيب «المعانى المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها.

= والبسيط، والوجيز، والخلاصة، وإحياء علوم الدين، والمستصفى، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، ثم ألزم بالعودة إلى نيسابور والتدريس هناك، فأجاب بعد إلحاح. ثم عاد إلى وطنه إلى أن توفى فى سنة ٥٠٥ هـ (راجع: طبقات الشافعية الكبرى لأبى نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكى. جـ٦ ص ١٩١ وما بعدها ترجمة رقم (٦٩٤) تحقيق عبد الفتاح الحلو. ومحمود الطناحى ط الحلبى الأولى سنة ١٩٦٨. وكذلك: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان جـ٣ ص ٣٥٣ وما بعدها ترجمة رقم (٥٦٠)).

(١) شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لحجة الإسلام الغزالى ص ١٥٩ تحقيق د. حمد الكبيسى. مطبعة الإرشاد بغداد.

وفى إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب نفع أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية مقصود » (١).

ثم هو يقسم المقصود إلى « دينى ودنيوي. وكل واحد ينقسم إلى: تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة يعنى: أن ما قصد بقاؤه: فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع لمضرة. فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء» (٢).

ثم يضيف قائلا: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو المناسب» (٣).

ثم يغوص أكثر فى فلسفة الأمر «المناسب» أو «المقصود» فى الشرع ويقول: «الشئ ينبغى أن يكون مقصودا للشارع، حتى تكون رعايته مناسبة فى أقيسة الشرع. فقد علم – على القطع – أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال، مقصود فى الشرع» (٤) هكذا جعل الأمر – على سبيل القطع – بصياغة توحى بأن هذه الأمور الأربعة فقط هى مقصود الشارع الحكيم.

بعد ذلك يتابع إمامنا الجليل شرحه لنظريته قائلا: «فجعل القتل سببا لإيجاب القصاص، لمعنى معقول مناسب، وهو: حفظ النفوس والأرواح، وبقاؤها مقصود على القطع.

وحرم الشرع شرب الخمر: لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم ...، والبضع مقصود الحفظ، لأن فى التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيخ الفراش، وانقطاع التعهد عن الأولاد ...

والأموال مقصودة بالحفظ على ملاكها، عرف ذلك بالمنع من التعدى على حق الغير، وإيجاب الضمان، ومعاقبة السارق بالقطع.

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٩.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

وقد نبه الرب تعالى على مقصود القصاص بقوله ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] ونبه على فساد الخمر بقوله ﴿ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾ [المائدة: ٩١] وهى من المضار والمحظورات فى أمور الدنيا، وقد يقترن به أيضا مفسدة الدين.

وقد نبه على مصالح الدين فى قوله فى الصلاة: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضا (١).

بهذا ينتهى حجة الإسلام الغزالى من شرح الجزء الأول من نظريته فى مقاصد الشريعة، وهو الجزء المتعلق بالضرورات الخمس. ثم يردف بعد ذلك إلى الجزء الآخر من النظرية، يقول «وجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

فمنها ما يقع فى محل الضرورات ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها، ومنها ما يقع فى رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها. ومنها ما يقع فى رتبة التوسعة والتيسير الذى لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك - أيضا - مقصودا فى هذه الشريعة السمحة السهلة الحنفية، ويتعلق بأذيالها ما هو فى حكم التحسين والتتمة لها، فتصير الرفاهية مهيأ بتكميلاتها» (٢).

ثم يضيف ضابطا فى الموضوع بقوله: «وتختلف مراتب المناسبات في الظهور باختلاف هذه المراتب:

فأعلاها: ما يقع فى مراتب الضرورات، كحفظ النفوس، ... وأمثال اللواحق بهذه المرتبة: المماثلة فى استيفاء القصاص ... ومثاله فى الخمر: تحريم اليسير لكونه داعيا إلى الكثير (٣).

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق. نفس الموضع.
(٣) المرجع السابق. نفس الموضع.

ويضرب مثالا **للمرتبة الثانية** (الحاجات): «تسليط الولى على تزويج الصغيرة، والتزويج من الصغيرة، ويجرى مجرى التتمة لذلك مراعاة الكفاءة ومهر المثل» (١).

أما المرتبة الثالثة (التحسينات) أو حسب تعبيره: «ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين ... مثل سلب العبد أهلية الشهادة» (٢).

إلى هنا ينتهى كلام إمامنا الجليل حجة الإسلام أبى حامد الغزالى رحمه الله، فى كتابه شفاء الغليل، الذى يمثل الطور الأول فى نظرية المقاصد عند الغزالى.

ولا بد من تسجيل بعض الملاحظات:

أولا: بهذا الكلام السابق تكوَّن «جنين» نظرية المقاصد عند الإمام الغزالى، وملامح هذا الجنين تتحدد فى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: الشرع يهدف إلى حفظ ضرورات الحياة، وهى أربع: النفس، والعقل، والبضع، والمال.

النقطة الثانية: مقاصد الشرع تنقسم إلى دينى، ودنيوى، وبينهما نوع كبير منه التداخل والتمازج ولم يحدد لنا الإمام الغزالى حدا يفصل بين ما هو دينى، وما هو دنيوى!.

النقطة الثالثة: مقاصد الشريعة لها مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: الضرورات.

المرتبة الثانية: الحاجات.

المرتبة الثالثة: التزيينات والتسهيلات.

هذه هى ملامح النظرية عنده أول ما ولدت، وسوف تتغير هذه الملامح كما تتغير ملامح أى مولود.

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

ثانيا : غفل الإمام الجليل عليه رحمة الله عن ذكر الدين كمقصد من مقاصد الشارع الحكيم، ولعله قصد بتقسيم المقاصد إلى دينى ودنيوى أن المقاصد الدينية تشمل حفظ دين الناس عليهم، والمقاصد الدنيوية تشمل الأربعة الأخرى، ولكنه لم يوضح ذلك صراحة أو حتى تلميحا.

ثالثا : استفاد حجة الإسلام الغزالى من شيخه أبى المعالى الجوينى فأخذ عنه التقسيم الخماسى الذى ذكره فى البرهان، ولكن اختزله إلى تقسيم ثلاثى أكثر إحكاما، وقد أصبح تقسيم مراتب المقاصد إلى ضرورات، وحاجات، وتحسينات عمودا أساسيا فى بناء نظرية المقاصد كما سيتضح بعد ذلك.

رابعا : نلاحظ أن إمامنا الجليل يربط المقاصد الشرعية، بالحدود الشرعية! والحقيقة أن فكرة التلازم بين الحدود، والضرورات، أو المقاصد، فكرة يتخللها الكثير من التشويش، وتحتاج الكثير من التنقيح، فهل كل ما هو ضرورى أو مقصود فى الشرع يكون الدليل عليه عِظَمُ العقوبة الجنائية؟ وهل عدم وجود هذه العقوبة دليل على عدم ضرورة هذا الأمر؟.

خامسا : هناك بعض الإيجابيات التى ذكرها الغزالى فى هذا الطور من أطوار النظرية، ولكنها للأسف لم تتطور كما تطورت باقى العناصر، بل نسيت فيما بعد، من قِبَلِ كاتبها الإمام الغزالى نفسه، ومن قِبَلِ غيره كذلك.

وأهم تلك الإيجابيات ما ذكره بقوله: «فرعاية المقاصد حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء» (١) فللأسف أصبح التركيز فيما بعد على جانب «الإبقاء ودفع القواطع» فقط، دون التفات إلى التحصيل ابتداء، فإذا ذكرت المقاصد الشرعية ذكر معها الكثير من الحدود والزواجر الجنائية، دون التفات إلى ما يقيمها من أسس تربوية!.

ولا أشك أن صياغة العبارة التى أشار بها الإمام الغزالى إلى جانبى «السلب والإيجاب» فى رعاية المقاصد، كانت صياغة غامضة أو مضطربة، ساعد على ذلك عدم ذكره لأمثلة توضح ما يقصده، مما جعل الفكرة مشوشة أو لنقل: غير

---

(١) شفاء الغليل للغزالى. ص ١٥٩.

مكتملة، ولكنها – أى هذه الإشارة الخاطفة – كانت تصلح بذرة أو نواة لكلام كثير لم يتطرق إليه حجة الإسلام الغزالى فيما بعد، وللأسف لم يتلقف هذه الإشارة مَنْ بعده من الأصوليين، بل كرروا ما قال كما سيتضح.

سادسا: لم يضع الإمام الغزالى حدا للضرورى، أو الحاجى، أو التحسينى، بل ترك هذه المصطلحات عائمة مبهمة. وسوف يتركها كذلك فى كتاباته اللاحقة، ولا يجوز أن يقال: قد وضحها بالأمثلة. لأن المثال لا يغنى عن التعريف. والحقيقة أن هذه المصطلحات الثلاثة لم تجد من الأصوليين من يشرحها أو يوضحها ويضع لها تعريفات محكمة الصياغة، لذلك لا نكاد نعرف الفرق بين الضرورى والحاجى، وبين الحاجى والتحسينى. فهناك مناطق كبيرة مشتركة بين هذه المصطلحات لا يمكن معرفة لأى قسم تتبع، وأهم سبب فى ذلك عدم وجود تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات.

الطور الثانى: من أطوار نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام أبى حامد الغزالى رحمه الله، هو ما ذكره فى موسوعته «إحياء علوم الدين» فقد صاغ نظريته فى المقاصد للمرة الثانية، ولكن بشكل أكثر تطورا، تدارك فيه بعض المآخذ والتحفظات التى ذكرها فى «شفاء الغليل» وقد تكلم الغزالى فى الموضوع فى «الإحياء» فى سياق كلامه عن «الكبائر» فى كتاب (التوبة) فى ربع (المنجيات)، فهو يؤكد أن «مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله ...، ولا يكون العبد عبدا ما لم يعرف ربه بالربوبية ونفسه بالعبودية، لكن لا يتم هذا إلا فى الحياة الدنيا ...، فصار حفظ الدنيا أيضا مقصودا تابعا للدين لأنه وسيلة إليه» (١).

ثم أردف موضحا ما يقصد الشرع حفظه من الدنيا، يقول: «والمتعلق من الدنيا بالآخرة شيئان: النفوس، والأموال» (٢).

إذًا فمقاصد الشرع أن يعبد الناس ربهم فى الدنيا وبالتالى لا بد من حفظ

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالى جـ ٤ ص ١٩ . ط . دار المعرفة بيروت – لبنان – بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٩.

هـذه الدنيـا علـى من فيها لينجحوا فى أداء عبادة الله - التى هى المقصود الأول - ولا تحفظ الدنيا إلا بحفظ النفوس ثم الأموال. وبالتالى يكون الاعتداء على هذه المقاصد كبيرة، يقول «فكل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد باب حياة النفوس، وإلى جانب ما يسد المعايش التى بها حياة الناس.

فهذه مراتب ثلاث، فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص: ضرورى فى مقصود الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل» (١).

ثم يقسم الكبائر إلى مراتب - حسب فهمه لمقاصد الشرع -، يقول رحمه الله: «فحصل من هذا أن الكبائر على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يمنع من معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وهو الكفر، فلا كبيرة فوق الكفر، ... ويتلو هذه الرتبة: البدع المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله، وبعضها أشد من بعض...

المرتبة الثانية: النفوس إذ ببقائها وحفظها تدوم الحياة وتحصل المعرفة بالله، فقتل النفس لا محالة من الكبائر وإن كان دون الكفر، لأن ذلك يصدم عين المقصود، وهذا يصدم وسيلة المقصود ... ويتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف وكل ما يفضى إلى الهلاك، ... ويقع فى هذه الرتبة تحريم الزنا واللواط ... وينبغى أن يكون الزنا فى الرتبة دون القتل، لأنه ليس يفوت دوام الوجود ولا يمنع أصله، ولكنه يفوت تمييز الأنساب ويحرك من الأسباب ما يكاد يفضى إلى التقاتل.

المرتبة الثالثة: الأموال: فإنها معايش الخلق، فلا يجوز التسلط عليها بالسرقة وغيره، بل ينبغى أن تحفظ لتبقى ببقائها النفوس، ... وإذا أخذت الأموال بطريق يعسر التدارك له فينبغى أن يكون ذلك من الكبائر. ويذكر رحمه

---

(١) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٩ - ٢٠.

الله أن ذلك يكون بأربع طرق : «السرقة، وأكل مال اليتيم، وتفويتها بشهادة الزور، وأخذ الوديعة وغيرها باليمين الغموس» (١).

ثم يضيف الإمام الغزالى إلى كلامه بعض الكبائر الأخرى مثل «الشرب لما يزيل من العقل ... وإيجاب الحد به يدل على تعظيم أمره» (٢).

ثم يذكر القذف كذلك، وأعظم القذف يكون «بالإضافة إلى فاحشة الزنا» (٣) ثم يذكر أن الصحابة رضوان الله عليهم «كانوا يعدون كل ما يجب به الحد كبيرة» (٤) ثم يضيف السحر إلى الكبائر، وتكون «عظمته بحسب الضرر الذى يتولد منه، من هلاك نفس أو مرض أو غيره. وأما الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فهذا أيضا ينبغى أن يكون من حيث القياس فى محل التوقف» (٥).

ولا بد من أن نسجل - بعد هذا العرض - بعض الملاحظات :

أولا : (٦) إصرار إمامنا الجليل على الاهتمام بموضوع مقاصد الشريعة، وإصراره على تطوير فكره فى الموضوع، وإصراره على تطوير نظريته العظيمة إصراراً يجعله بحق واضع النظرية الحقيقى، فها هو يكتب فى نفس الموضوع الذى تناوله من قبل، محاولا تجلية ما هو خفى، وتوضيح ما هو غامض، بل إنه يضيف ما حقه الإضافة، ويحذف ما يستحق الحذف.

ثانيا : استدرك الإمام الغزالى على نفسه ما كان قد غفل عن ذكره فى «شفاء الغليل»، نعنى : «حفظ الدين»، بل جعل لهذا المقصد موقعا متميزا، فهو المقصد «الأكبر» والمقاصد الأخرى تابعة له، وهى مقصودة لأنها تساعد على تحقيق حفظ الدين.

---

(١) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٠ (باختصار وتصرف).

(٢) المرجع السابق: جـ ٤ ص ٢١ .
(٣) المرجع السابق: جـ ٤ ص ٢١ .

(٤) المرجع السابق: جـ ٤ ص ٢١ .
(٥) المرجع السابق: جـ ٤ ص ٢١ .

(٦) قام بعض الباحثين - مشكورين - باستقراء لما كتب الغزالى فى مقاصد الشريعة فذكروا الطور الأول فى «شفاء الغليل» والطور الثانى فى «المستصفى»، وغفلوا عن الكلام المهم المذكور فى الإحياء، لذا وجب التنبيه (راجع فى ذلك «نظرية المقاصد عند الإمام، الشاطبى أحمد الريسونى ص ٣٧ - ٤١ . ط. المعهد العالى للفكر الإسلامى).

وهذا كلام وجيه، خصوصا أنه يأتى بعد إغفال هذا المقصد نهائيا فى «شفاء الغليل».

ثالثا: مقاصد الشرع ثلاث: الدين، والنفس، والمال.

الدين هو المقصد الأكبر. ولكى يستقيم دين الخلق لا بد من إصلاح دنياهم وهذا لا يكون إلا بحفظ أنفسهم التى بها بقاء أصل حياتهم، وحفظ أموالهم التى يكون بها استقامة معايشهم.

رابعا: يندرج تحت حفظ النفس حفظ النسل، وسوف يستقل هذا المقصد فى الطور الثالث.

خامسًا: كلام الإمام كان نوع استطراد فى موضوع الكبائر، لذلك يجعل الاعتداء على أى من هذه المقاصد كبيرة، وتتفاوت الكبائر حسب أهمية المقصد الذى تمسه، وحسب درجة المساس به.

لذلك أكبر الكبائر ما فيه اعتداء أو مساس بمقصد حفظ الدين، ثم مقصد حفظ النفس، ثم مقصد حفظ المال.

سادسا: بقية الكبائر التى نصت عليها النصوص، غير واضحة الموقع فى هذا الطور من أطوار نظرية المقاصد عند الغزالى، مثل شرب الخمر، والسحر وعقوق الوالدين.

سابعا: لا يزال الارتباط بين المقاصد والحدود مستمرا، بل إن إمامنا هنا قد يفهم من كلامه الربط بين المقاصد والكبائر.

وفى جميع الأحوال تظل هذه المحاولة الثانية شاهدا على اهتمام الغزالى رحمه الله بالموضوع، وهى مرحلة انتقالية تسبق المرحلة الأخيرة التى نضجت فيها أفكاره بشكل نهائى.

ثامنا: من الواضح أن الإمام الغزالى هنا استطرد للموضوع، لذلك لم يعرض رؤية كاملة لموضوع المقاصد، بل ذكر فقط جزءًا من النظرية، وهو ما يتعلق بالضروريات، أما بقية أركان النظرية فلم يتكلم فيها. ولكن يبقى –

رغم ذلك – النص الذى بين يدينا نصا مهما، وتطورا فكريا فى صميم نظرية المقاصد.

الطور الثالث: والأخير من أطوار نظرية المقاصد عند الإمام الغزالى، ما ذكره فى كتابه الفريد الذى أصبح عمدة فى تدريس أصول الفقه – ولا يزال – لعدة قرون «المستصفى». وسوف يتم نقل وجهة نظره كاملة بنصها دون تدخل يكاد يذكر رغم طول كلامه نظرا لأهمية هذا النص المنقول، حيث نقل منه الأصوليون لعدة مئات من السنين.

يقول إمامنا الغزالى – رحمه الله – فى «المستصفى» فى سياق حديثه عن مصادر التشريع: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة (*) : الاستصلاح: وقد اختلف العلماء فى جواز اتباع المصلحة المرسلة. ولا بد من كشف معنى المصلحة، وأقسامها» (1).

التقسيم الأول للمصلحة: بالنسبة لشهادة الشرع لها:

«فنقول: المصلحة بالنسبة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام.

قسم شهد الشرع لاعتبارها.

وقسم شهد لبطلانها.

وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولاعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهى حجة. ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو

---

(1) المستصفى فى علم الأصول لأبى حامد الغزالى جـ1 . ص 284 .. ط دار إحياء التراث العربى. ومكتبة المتنبى ببيروت – لبنان بدون رقم أو تاريخ.

(*) قوله «الأصول الموهومة» يعنى به أنه ليس أصلا مستقلا، بمعنى أن المصلحة ليست مصدرا من مصادر التشريع، بل هى راجعة إلى الأصول الحقيقية وهى – عندالغزالى – أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل (القياس).

يقول رحمه الله: «قلنا هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع .. لذلك تبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع «المستصفى» . جـ1 ص 310 وكذلك ص 315.

اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر. لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها. مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه - حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله - قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة فى جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة فى إيجاب الصوم ليزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدى إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين. وهذا محل النظر» (١).

التقسيم الثانى للمصلحة: باعتبار قوتها فى ذاتها: المصلحة باعتبار قوتها فى ذاتها تنقسم إلى ما هي فى رتبة الضرورات، وإلى ما هى فى رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجرى منها مجرى التكملة والتتمة لها.

ولنفهم أولا: معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها».

معنى المصلحة عند الإمام الغزالى:

أما المصلحة: فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعنى به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم.

لكنا نعنى بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع

---

(١) المستصفى جـ ١ ص ٢٨٤ وما بعدها (باختصار وتصرف).

مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي (الضرورات الخمس) :

«ومقصود الشرع من الخلق خمسة :

وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم ، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب فى كتاب القياس أردنا به هذا الجنس.

وهذه الأصول الخمسة حفظها وقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب فى المصالح ومثاله :

قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعى إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.

وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس.

وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التى هى ملاك التكليف.

وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب.

وإيجاب زجر الغصاب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال، التى هى معاش الخلق وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التى أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجرى مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا : المماثلة مرعية فى استيفاء القصاص، لأنه مشروع للزجر والتشفى، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل. وكقولنا القليل من الخمر إنما حرم لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ، فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع، أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد» (1).

(١) المرجع نفسه جـ ١ ص ٢٨٧ – ٢٨٩ .

مراتب المصالح عند الغزالى:

مراتب المصالح عند الغزالى ثلاثة: أولها: الضرورات. ثانيها: الحاجيات وسوف يتكلم عنها الآن وثالثها التحسينات ولكل درجة مكملات.

أما الضرورات فقد عرضها، وأما الحاجيات فيقول عنها:

«الرتبة الثانية:

ما يقع فى رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات. كتسليط الولى على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه فى اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستغناما للصلاح المنتظر فى المآل. وليس هذا كتسليط الولى على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعوم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح فى حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة، باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها.

أما ما يجرى مجرى التتمة لهذه الرتبة، فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفء، وبمهر مثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه» (١).

الرتبة الثالثة:

«ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات. مثاله: سلب العبد أهلية الشهادة، مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدى للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات، لأن ذلك مناسب للمصلحة، إذ ولاية الأطفال تستدعى استغراقا وفراغا، والعبد مستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل. أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى، ولكن قول

---

(١) المرجع السابق جـ١ ص ٢٨٩ وما بعدها.

القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره، ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه، فإن ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلا، وهذا لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع، ولكن تنتفى مناسبته بالرواية والفتوى، بل ذلك ينقص عن المناسب إلى أن يعتذر عنه، والمناسب قد يكون منقوصا فيترك، أو يحترز عنه بعذر أو تقييد، كتقييد النكاح بالولى لو أمكن تعليله بفتور رأيها فى انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظواهر، لكان واقعا فى الرتبة الثانية، لكن لا يصح ذلك فى سلب عبارتها وفى نكاح الكفء، فهو فى الرتبة الثالثة، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض الشرع ذلك إلى الولى حملا للخلق على أحسن المناهج.

كذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع لكانت من قبيل الحاجات، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح، وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة، فليلحق برتبة التحسينات » (١) .

فائدة تقسيم المصالح إلى ضرورات، وحاجيات، وتحسينات:

ذكر الغزالى بعد شرح معنى الضرورات والحاجيات والتحسينات أن « الواقع فى الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل. إلا أنه يجرى مجرى وضع الضرورات فلا بعد فى أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأى، فهو الاستحسان. فإن أعتضد بأصل فذلك قياس وسيأتى.

أما الواقع فى رتبة الضرورات، فلا بعد فى أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين» (٢) وضرب المثال على النوع الأخير – الضرورى الذى أدى إليه اجتهاد مجتهد ولم يشهد له أصل معين – بالكفار لو تترسوا بأسرى المسلمين، فالكف عنهم قد يؤدى لقتل كافة المسلمين، ورميهم قتل لمسلم

---

(١) المرجع السابق جـ١ ص ٢٩٠ – ٢٩٣.

(٢) المرجع نفسه جـ١ ص ٢٩٣ – ٢٩٤.

معصوم الدم لم يذنب، وهذا لا عهد للشرع به، «فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل. وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجه عن الحصر» ويشترط في اعتبار المصلحة التي يطبق عليها هذه القاعدة أن تكون ضرورية، قطعية، كلية (١).

لذلك لا تنطبق هذه الأحكام على كثير من الأمثلة: مثل:

١ – لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، فلا يحل رمي الترس هنا، لأنها ليست قطعية بل ظنية، وبإمكان المسلمين الاستغناء عن القلعة.

٢ – جماعة في سفينة، ليس من الصحيح أن يلقوا أحدهم للنجاة من الغرق، لأنها مصلحة غير كلية، إذ فيها هلاك عدد محصور. وكذلك لو كانوا جماعة في مخمصة، فلا يجوز أكل أحدهم لنفس السبب .

٣ – الساعي في الأرض بالفساد وإثارة الفتن وتهيج الأمراء الظلمة ... إلخ يسجن سجنا أبديا لأن في ذلك كفاية شره، أما قتله فخطأ، إذ هذه المصلحة ليست ضرورية، فلا يقتل إلا إذا فعل ما يوجب القتل (٢).

ملاحظات على المقاصد عند الإمام الغزالي:

أولا: الصياغة التي صاغ بها الإمام الغزالي نظريته هنا في هذا الطور في كتاب «المستصفى» هي الصياغة التي تلقفها الأصوليون من بعده، وظلوا يكررونها بنفس الأفكار، ونفس طريقة العرض، وبتشابه كبير في الألفاظ، وبنفس المصطلحات، بل بنفس الأمثلة بعينها، دون إضافة أو حذف لشئ ذى أهمية يكاد يذكر.

---

(١) راجع المستصفى جـ ١ ص ٢٩٦.

(٢) راجع في ذلك المستصفى . جـ ١ ص ٢٩٦ وما بعدها.

ثانيا : غفل الإمام الغزالى فى الطور الأول فى « شفاء الغليل » عن مقصد حفظ الدين كمقصد أساسى للشارع الحكيم، ثم ذكره فى الطور الثانى فى « الإحياء » وجعل المقاصد الشرعية ثلاثة، والمقصد الأكبر هو حفظ الدين، أما حفظ النفوس والأموال فلكى تحفظ على الناس دنياهم التى لا يمكن حفظ الدين إلا بحفظها، ثم جاء هنا فى الطور الثالث، فى « المستصفى » ليذكر حفظ الدين كمقصد أول من خمسة مقاصد لا ثلاثة، فبعد أن كانت المقاصد : الدين والنفس والمال . . . أصبحت : الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال .

ثالثا : عدل إمامنا عن استخدام لفظ « البضع » - وكان قد استخدمه فى « شفاء الغليل » - إلى لفظ « النسل » والأصوليون من بعده تأرجحوا فى التعبير عن هذا المقصد بين هذين اللفظين ولفظ ثالث هو « النسب » .

رابعا : لا زالت المصطلحات غامضة! فلم يتطرق الإمام الغزالى لتعريف الضرورى، أو الحاجى أو التحسينى .

والحق أن ذلك شرخ رهيب فى جدار النظرية، فإن هذا الجزء من النظرية يعتبر أكثر من نصفها، فكيف يكون بهذا الغموض؟! وكيف ترك الأصوليون هذه المصطلحات دون تعريفات واضحة جامعة مانعة؟ إن السبب فى ذلك هو : النقل . فالكل ناقل من الغزالى، والغزالى لم يعرفها، لذلك ظلت دون تعريف !!! .

خامسا : طرق معرفة المقصد الشرعى عند الإمام الغزالى ثلاثة : النص، ويدخل فيه الكتاب والسنة والإجماع . ثم اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهي . ثم الاستقراء، الذى على أساسه بنى نظريته .

سادسا : لم يذكر الغزالى - رحمه الله - المعيار الذى اختار على أساسه هذه المقاصد الخمسة - الدين والنفس والعقل والنسل والمال - لتكون المقاصد الضرورية التى يهدف الشرع إلى حفظها .

والحقيقة أن المشترك بين هذه المقاصد الخمسة شيئان:

الأول: كون الاعتداء المباشر عليها كبيرة من الكبائر.

الثاني: كونها مما يُحد من اعتدى عليها، أو لنقل كونها مما يعاقب المعتدى عليها بعقوبة جنائية بدنية.

وهذا يقودنا إلى:

سابعًا: لا زالت المقاصد الشرعية عند الإمام الغزالى - رغم تطور فكره فى الموضوع عبر الأطوار المختلفة - مرتبطة بالحدود الجنائية، وسوف يزيد الارتباط أكثر وأكثر بعد أن يتناقل الأصوليون من بعده هذا النص، وسبب هذا الارتباط هو: النقل أيضا، فالكل ينقل صياغة الغزالى، ولذلك يحس القارئ فى بعض الأحيان أن المقاصد هى الحدود !!!.

ثامنا: نسى إمامنا الجليل ما كان قد ذكره فى الطور الأول من أطوار نظريته عن جانبى السلب والإيجاب فى المقاصد، فتطورت أجزاء كثيرة فى نظريته، ولكن للأسف لم يكن هذا الجزء - المهم - منها.

* * *

الفصل الرابع

مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى

ت : ٦٠٦ هـ

تكلم الإمام الرازى (*) عن مقاصد الشريعة فى كتابه الشهير (المحصول فى علم أصول الفقه)، وقد تناول الموضوع فى سياق كلامه عن مسلك المناسبة فى مبحث العلة، فى الفصل المخصص لبحث القياس.

يقول رحمه الله: «فى بيان علية المناسبة.

وهو مرتب على فنين:

(*) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على، التيمى، البكرى، الطبرستانى، الرازى المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعى. ويعرف بابن خطيب الرى كذلك. فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه، وله التصانيف المفيدة فى فنون عديدة، وهو أحد الفقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار، له نحو من مائتى مصنف، وقد كان معظماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وقد بنيت له مدارس كثيرة فى بلدان شتى.

وكان له فى الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمى، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ، ويكثر بكاؤه.

وقد انتشرت كتبه انتشاراً عظيماً، واشتغل بها الناس ورفضوا كتب المتقدمين، نظراً لتميز كتبه بالترتيب والتنظيم، وهو أمر غريب وجديد فى هذا العصر، وقد توفى رحمه الله عن ثروة طائلة، وكان يحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً - كما يقول المؤرخون - ولهذا كثرت الشناعات عليه.

وكان رحمه الله محباً للشعر ناظماً له، ومن أشهر ما قال:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبالُ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه: قيل، وقالوا!

وقد ولد رحمه الله سنة ٥٤٤ هـ أو سنة ٥٤٣ هـ على خلاف، وتاريخ وفاته متفق عليه، وهو سنة ٦٠٦ هـ، وقد مات ودفن بمدينة هراة.

(راجع فى كل ما سبق: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٣ ص ٣٨١ - ٣٨٥ ترجمة رقم (٥٧٢) والبداية والنهاية لابن كثير جـ١٣ ص ٥٥ - ٥٦)

الأول: فى المقدمات» [١] وفى هذا الفن تكلم عن موضوع المقاصد، أما الفن الآخر فقد تكلم فيه عن «إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية» [٢] وكيف أن المناسبة تفيد الظن، والظن واجب العمل به شرعا، والموضوع لا يعنينا كثيرا، لذلك سيكون العرض للفن الأول ويشتمل على ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى:

وقد تناول فيها تعريف المناسبة وبين أن المناسب له تعريفان:

«**الأول**: أنه الذى يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاؤه - فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع المضرة» [٣].

ثم تابع شرحه لمفهوم التحصيل والإبقاء بقوله: «ثم هذا التحصيل والإبقاء - قد يكون معلوما، وقد يكون مظنونا، وعلى التقديرين: فإما أن يكون دينيا أو دنيويا.

و«المنفعة»: عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليه.

و«المضرة» عبارة عن الألم، أو ما يكون طريقا إليه.

و«اللذة» قيل - فى حدها - «إنها إدراك الملائم».

و«الألم» إدراك المنافى.

والصواب عندى: أنه لا يجوز تحديدهما، لأنهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه، ويدرك - بالضرورة - التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك: يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه» [٤].

وبعد ذلك جاء للتعريف الثانى للمناسبة فقال:

---

(١) المحصول فى علم أصول الفقه . لفخر الدين الرازى جـ ٥ . ص ١٥٧ دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلوانى. طبعة مؤسسة الرسالة .الثانية سنة ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م.

(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٧٢.

(٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٥٧، ١٥٨.

(٤) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٥٨.

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء فى العادات، فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة. أى الجمع بينهما فى سلك واحد متلائم. وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أى الجمع بينهما متلائم.

والتعريف الأول: قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح.

والتعريف الثانى: قول من يأباه» (١).

المسألة الثانية:

وقد تناول فيها تقسيم المناسب، وقد قسم المناسب إلى أقسام ثلاثة:

«**التقسيم الأول**: المناسب إما أن يكون حقيقيا، أو إقناعيا. أما الحقيقى - فنقول: كون المناسب مناسبا، إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا، أو لمصلحة تتعلق بالآخرة.

أما القسم الأول - يعنى الذى يتعلق بالدنيا- فهو على ثلاثة أقسام: لأن رعاية تلك المصلحة، إما أن تكون فى محل الضرورة أو فى محل الحاجة.

أولا فى محل الضرورة، ولا فى محل الحاجة» (٢).

ثم تابع الإمام الرازى شرحه لمعنى الضرورة والحاجة وثالثهما، يقول «أما التى فى محل الضرورة - فهى التى تتضمن حفظ مقصود: من المقاصد الخمسة - وهى حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل» (٣).

ثم يبين ويدلل كيف راعى الشرع هذه الضرورات:

«أما النفس فهى محفوظة بشرع القصاص ...

وأما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود.

وأما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا ...

وأما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة، والمقاتلة مع أهل الحرب ...

---

(١) المحصول للرازى جـ ٥ ص ١٥٨ - ١٥٩. (٢) المرجع السابق جـ ٥ . ص ١٥٩.

(٣) المرجع السابق جـ ٥ . ص ١٥٩ - ١٦٠.

وأما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر . . .

فهذه الخمسة هى المصالح الضرورية » [1].

ثم بدأ فى شرح ما يقع فى موقع الحاجة قائلا: « وأما التى فى محل الحاجة – فتمكين الولى من تزويج الصغيرة: فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها – فى الحال – إلا أن الحاجة إليه بوجه ما حاصلة، وهى تقييد الكفء الذى لو فات فربما فات لا إلى بدل » [2].

ثم بدأ فى شرح القسم الثالث، الذى لا يقع فى موقع الضرورة ولا الحاجة والمسمى بالتحسينى، فى عرف الأصوليين، يقول الرازى رحمه الله: « وأما التى لا تكون فى محل الضرورة، ولا الحاجة، فهى التى تجرى مجرى التحسينات، وهى تقرير الناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم.

وهذا على قسمين:

منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة » [3]، وضرب المثال لذلك بسلب العبد أهلية الشهادة، وتحريم تناول القاذورات.

ثم ذكر النوع الآخر الذى « يقع على معارضة قاعدة معتبرة » [4] ومثل له بالكتابة بين السيد وعبده، ذلك أن فيها بيع مال الرجل بماله، وهو غير معقول، ولكنها مستحسنة فى العادة.

وبعد ذلك بدأ بشرح – مختصر – للمناسب الأخروى، الذى كان قد أشار إليه فى بداية كلامه فى هذا القسم، فيقال: « وأما الذى يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة، فهى الحكم المذكورة فى رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها فى سعادة الآخرة » [5].

---

(١) المرجع السابق جـ ٥ . ص ١٦٠ باختصار.

(٢) المرجع السابق جـ ٥ . ص ١٦٠ .

(٣) المرجع السابق جـ ٥ . ص ١٦٠ – ١٦١ .

(٤) ينقل الرازى هنا كلامه من إمام الحرمين الجوينى (راجع: الفصل الثانى من هذا الباب ص ٥٥).

(٥) المرجع السابق جـ ٥ نفس الموضع.

التقسيم الثاني : من أقسام المناسب « الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم انه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما » (١).

ثم شرع فى الشرح، فبين أن القسم الأول - أى الذى اعتبره الشرع - « على أربعة أقسام، لأنه إما أن نوعه معتبرا فى نوع ذلك الحكم، أو فى جنسه. أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم، أو فى جنسه » (٢).

ثم جعل يضرب الأمثلة على كل نوع، فضرب المثال على النوع الأول، وهو تأثير النوع فى النوع، بتحريم النبيذ، لأن حقيقة السكر، اقتضت حقيقة التحريم، إذ لا تفاوت بين العلتين، ولا الحكمين إلا اختلاف المحليين. ثم ضرب المثال على تأثير النوع فى الجنس بمسألة الأخوة من الأب والأم، فهما نوع واحد يقتضى التقدم فى الميراث، فيقاس على ذلك التقدم فى النكاح، فالأخوة - فى الموضعين - نوع واحد، ولكن ولاية النكاح غير ولاية الميراث، ولكن بينهما مجانسة.

أما مثال تأثير الجنس فى النوع، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض للمشقة، فأثر جنس المشقة، فى إسقاط قضاء الصلاة، وكذلك فى قضاء الركعتين فى الصلاة الرباعية حال السفر.

أما مثال تأثير الجنس فى الجنس « تعليل الأحكام بالحكم التى لا تشهد لها أصول معينة، مثل جعل سيدنا على - كرم الله وجهه - للشرب مقام القذف، إقامة لمظنة الشئ مقامه » (٣).

ثم بدأ يشرح القسم الثانى وحكمه، فقال: « وأما المناسب الذى علم أن الشرع ألغاه، فهو غير معتبر أصلا ».

ثم عرج على القسم الثالث بقوله: « وأما المناسب الذى لا يعلم أن الشرع ألغاه، أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف أخص من كونه وصفا مصلحيا،

---

(١) المحصول للرازى جـ ٥ ص ١٦٣ . (٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٦٣ .
(٣) راجع المحصول للرازى جـ ٥ ص ١٦٣ - ١٦٤ باختصار وتصرف.

وإلا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار. وهذا القسم هو المسمى بـ «المصالح المرسلة».

واعلم: أن كلاً من هذه الأقسام الأربعة، مع كثرة مراتب العموم والخصوص، وقد يقع فيه كل واحد من الأقسام الخمسة المذكورة فى التقسيم الأول، ويحصل هناك أقسام كثيرة جدا وتقع فيما بينها المعارضات والترجيحات، ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله تعالى هو العالم بحقائقها» (١).

التقسيم الثالث: «الوصف باعتبار الملائمة ووقوع الحكم على وفق أحكام أخر، وشهادة الأصل: على أربعة أقسام:

الأول: ملائم شهد له أصل معين» وضرب له المثل بقياس القتل بمثقل على القتل بالجارح أو المحدد، وهو مجمع عليه بين أهل القياس.

والثانى: «مناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل معين، فهذا مردود بالإجماع، ومثاله حرمان القاتل من الميراث، معارضة له بنقيض قصده، لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص.

والثالث: مناسب ملائم، لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، ... وهذا هو المصالح المرسلة.

والرابع: مناسب شهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم، كمعنى الإسكار، فإنه يناسب تحريم تناول المسكر، صيانة للعقل، وقد يشهد لهذا المعنى الخمر باعتباره، لكن لم تشهد له سائر الأصول. وهذا هو المسمى بـ «المناسب الغريب» (٢).

المسألة الثالثة:

«وفى أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة. ،والدليل عليه أن كون الوصف مناسبا إنما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة، أو دفع مضرة، وذلك لا يبطل بالمعارضة» (٣).

---

(١) المرجع السابق. جـ ٥ ص ١٦٦.

(٢) راجع المحصول للرازى جـ ٥ ص ١٦٦ – ١٦٧. (٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٦٨.

وسوف نكتفى بهذا القدر من هذه المسألة، نظرا لأن البحث – فى نهايته – لا ثمرة له، نظرا لأن المناسب لو اشتمل على مفسدة أكبر منه مساوية له فالحكم – بالاتفاق – لا يترتب عليه.

تعليقات على كلام الرازى:

١ – فى البداية: يعتبر الرازى – رحمه الله – من أتباع الغزالى فى نظرية المقاصد الشرعية، والأمر واضح جداً، فقد سار على نفس تقسيماته وآرائه، بل إنه – فى أغلب استشهاداته – ضرب نفس الأمثله التى اختارها حجة الإسلام أبو حامد الغزالى.

٢ – المقاصد الخمسة عند الإمام الرازى – رحمه الله – ذات ترتيب غريب، فقد رتبها على أساس أنها: النفس، المال، النسب، الدين، العقل. من أين نقل الرازى هذا الترتيب؟ وإن كان ابتكره فما هى رؤيته أو وجهة نظره؟ الذى يبدو لى أن الإمام الرازى لم ينقل هذا الترتيب من أحد . وفى نفس الوقت لم يبتكره! . لقد نقل هذه النظرية من الغزالى – كما قلنا –، ولكنه لم يكن يعلم أن المقاصد الخمسة المذكورة مرتبة حسب الأهمية، بحيث لا يجوز أن يذكر مقصداً متأخراً قبل الآخر المتقدم عليه، بل – على الأرجح – إنه كان يظنه ترتيبا عشوائيا، وإلا فما وجهة نظره فى جعل حفظ الدين بعد النفس والمال والنسب هل يعقل أن المال أهم من الدين؟ بل إن النسب يفترض تقدمه على المال أيضا، بل إن الإمام الغزالى قدم العقل – الذى هو فى ذيل القائمة عند الرازى – على النفس والمال !

ويؤيد وجهة النظر هذه، أن الذين تكلموا عن هذه النظرية بعد الغزالى كان أولهم الرازى، ثم الآمدى، لذلك لا مجال أن يكون قد نقل هذه النظرية بهذه التفاصيل «الغزالية» من شخص آخر غير الغزالى! .

ويزيد من تأكدنا من أن الرازى لم يعتبر ذكر الغزالى لهذه المقاصد الخمسة على ترتيب معين أنه يقصد هذا الترتيب، وأن بعض هذه المقاصد أكثر أهمية من بعض، أن الغزالى نفسه يمكن أن يفهم من كلامه أن هذا الترتيب للمقاصد

الخمسة غير مقصود، فالغزالى ذكرها على الترتيب التالى : الدين ، النفس، العقل، النسل، المال. ثم ذكر الأدلة على أنها المصالح الضرورية المقصودة، وكيف شرعت لها الحدود والزواجر وسار على نفس الترتيب السابق.

وبعد ذلك استطرد وذكر أن هذه المقاصد الخمسة محفوظة فى كل شريعة ربانية، يقول: « ولذلك لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر » [١] ، ذاكرا المقاصد الخمسة بترتيب آخر!! لذلك لا يستبعد أن يكون الرازى لم يلاحظ أهمية السير على الترتيب المذكور فى المستصفى، لذلك رتبها حسبما اتفق له .

٣ – حين جاء الإمام الرازى إلى تعريف (الحاجى) لم يلق بالاً لوضع تعريف واضح – أو غير واضح –، بل تجاوز موضوع تحديد هذا المصطلح إلى الأمثلة مباشرة. والسبب فى ذلك أن الإمام الغزالى – المنقول عنه – لم يضع تعريفا للحاجى!، بل تعامل مع الأمر بنفس الطريقة دخل من العنوان إلى الأمثلة، دون تحديد أى معنى للمصطلح. والغريب أن كثيرا من العلماء – كما سوف نرى – لم يضع تعريفا واضحا لهذا القسم المهم، صحيح أننا – الآن – نعرف المقصود ولكن المشكلة أن هذا التعريف ظل غير موجود فى كتب الأصول لمدة ثلاثة قرون، حتى جاء الشاطبى في القرن الثامن وذكره، والسبب أن الإمام الغزالى – الذى نقلوا منه – لم يذكر تعريفا محددا لهذا المصطلح.

٤ – ذكر الإمام الرازى أن المصلحة المعتبرة – أى المناسب المعتبر حسب تعبيره – على أربعة أقسام:

اعتبار النوع مع النوع، أو النوع مع الجنس، أو اعتبار الجنس مع النوع، أو الجنس مع الجنس. وهو فى هذا المبحث مبتكر، أو لنقل إنه أول من ذكر هذا التقسم، صحيح أن أهمية هذا التقسيم – فى هيكل نظرية المقاصد – تكاد تكون معدومة، ولكن لا بد من ذكر أسبقيته التاريخية فى ذكر هذا التقسيم لأن بعض العلماء الكبار سوف ينقل منه هذا التقسيم، وعلى رأسهم سيف الدين الآمدى والله الموفق.

---

(١) المستصفى للغزالي جـ ١ . ص ٢٨٨ .

الفصل الخامس
مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى
ت: سنة ٦٣١ هـ

يعتبر سيف الدين الآمدى (*) من الأصوليين الكبار ويكفى كتابه القيم – وهو المرجع الأساسى فى هذا البحث – «الإحكام فى أصول الأحكام»، وقد ظل من أهم المراجع فى علم الأصول لعدة قرون.

وسيف الدين الآمدى من النماذج «التقليدية» فى تاريخ نظرية المقاصد، وسوف يتضح من العرض القادم أنه يتبنى – كغيره من العلماء – نظرية الإمام أبى حامد الغزالى.

يقول – رحمه الله – فى «باب القياس»، فى مبحث «مسالك إثبات العلة»

(*) هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثَّعْلبى، الشيخ، سيف الدين الآمدى، ثم الحموى، ثم الدمشقى.

كان فى بداية حياته حنبلى المذهب وكان ذلك ببغداد وبعد فترة من البحث صار شافعياً. ثم ذهب إلى الشام، واشتغل بفنون المعقول وتميز بالمهارة فيها، وبعد فترة جاء مصر، واشتهر فيها، ونشر علمه بين الناس، فحسده جماعة من الفقهاء، وتعصبوا عليه، ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطوية، والتعطيل، ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فلما رأى سيف الدين تحاملهم عليه ترك البلاد خفية إلى الشام، وسكن حماة، وفيها ألف وصنف الكثير من كتبه فى أصول الفقه، وأصول الدين، والمنطق والحكمة، والخلاف.

ثم انتقل إلى دمشق، ودرس بالمدرسة العزيزية، ثم عزل عنها لتهمة أو وشاية أو غير ذلك وأقام بطالاً فى بيته.

وكان حسن الأخلاق، سليم الصدر، كثير البكاء، رقيق القلب. وقد تكلموا فيه بأشياء الله أعلم بصحتها والذى يغلب علي الظن أنه ليس لغالبها صحة.

وبعد عزله وإقامته فى بيته، مات – رحمه الله – وهو على هذه الحال وكان ذلك سنة ٦٣١ هـ. وكان مولده سنه ٥٥١ هـ.

(راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٤٥٥ – ٤٥٦. ترجمة (٤٠٥) وكذلك البداية والنهاية. لابن كثير. جـ١٣ ص ١٤٠ – ١٤١).

تحت عنوان (فى تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم) : «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالى الرب عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقودا للعبد لأنه ملائم له، وموافق لنفسه لذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه.

وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون فى الدنيا أو فى الآخرة. فإن كان فى الدنيا فشرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء، أو دواما أو تكميلاً.

فالأول: مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل فى المحل تحصيلا لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة، كما فى البيع والإجارة ونحوهما.

أما الثانى: فكالقضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا، لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة.

وأما الثالث: فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل فى النكاح، فإنه مكمل لمصلحة النكاح، لا إنه محصل لأصلها، لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته.

وأما فى الأخرى: فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب.

فالأول: كالحكم بإيجاب الطاعات، وأفعال العبادات، لإفضائه إلى نيل الثواب، ورفع الدرجات.

والثانى: فكالحكم بتحريم أفعال المعاصى، وشرع الزواجر عليها، دفعا لمحظور العقاب المترتب عليها (١).

ويدخل فى فصل آخر تحت عنوان (فى بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها) : «المقصود إما أن يكون حاصلا من شرع

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى جـ ٣ . ص ٣٨٩ – ٣٩٠ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان سنة ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م.

الحكم يقينا أو ظنًا، أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول.

أما **الأول**: فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك.

وأما **الثاني**: فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات، فإنه مظنون الحصول راجح الوقوع، إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قَتَلَ قُتِل، أنه لا يقدم على القتل، فتبقى نفس المجني عليه، إلى نظائره من الزواجر، وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الإقدام على القتل، مع شرع القصاص كثيرا.

وأما **القسم الثالث**: فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق، بل على طريق التقريب، وذلك كشرع الحد على شرب الخمر، لحفظ العقل، فإن إفضاءه إلى ذلك متردد، حيث إنا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة.

ومثال **القسم الرابع**: إفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل، فإنه، وإن كان ممكنا عقلا، غير إنه بعيد عادة، فكان الإفضاء إليه مرجوحًا.

فهذه الأقسام الأربعة وإن كانت مناسبة نظرا إلى أنها موافقة للنفس، غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه، والثاني لكون مظنونًا راجحًا، ويليه الثالث لتردده، ويليه الرابع لكونه مرجوحًا.

والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة. وأما القسم الثالث والرابع، فلكون المقصود فيهما غير ظاهر، للمساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع. فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة. وكان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس، وإلا فلا. وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فإنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة، إلا إنه ظاهر فيما عداها» (١).

(١) المرجع السابق جـ٣ ص ٣٩١ - ٣٩٢.

هذان نصان لسيف الدين الآمدى يتضح من خلالهما تقسيمه المصالح إلى دنيوية وأخروية، كما يصرح فى النص الأول، وكذلك نراه يهتم ببحث نقطة مهمة فى موضوع المقاصد، ألا وهى مسألة تحقق القصد الشرعى من شرع الحكم لذلك نراه فى النص الأول يذكر أن مشروعية الحكم قد تفضى إلى تحقيق المقصود أو المصلحة المرادة منه فى الدنيا إما ابتداء، كتحقق مقصد الملك من تشريع البيع، أو دواما، كتحريم القتل لدوام مقصد حفظ النفس، أو تكميلاً، كاشتراط الشهادة ومهر المثل فى النكاح، لتكميل مصلحة النكاح.

أما الأخرى، فمشروعية الحكم تكون جلب الثواب بشرع الطاعات والعبادات، ودفع العقاب، بتحريم المعاصى، وتقرير الزواجر عليها.

وكذلك نراه فى النص الثانى، يتكلم عن مراتب إفضاءالحكم إلى المقصد الشرعى ، وهل يكون ذلك أمرا لازم الحصول ، أم قد يتخلف فى بعض الصور. وذكر أن المقصود من الحكم قد يحصل يقينا، مثل حدوث الملك الناتج عن مشروعية البيع، أو ظنًا، كشرع القصاص الذى يردع أغلب الناس عن القتل، أو قد يكون حصول المقصود وعدمه متساويين، مثل حد الخمر الذى يردع الكثير من الناس، ولا يردع الكثير من الناس.

وأما الرابع الذى يكون فى عدم حصول المقصود أرجح من حصوله، فقد مثل له بنكاح الآيسة، رغم أن المقصود من النكاح التوالد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سيف الدين الآمدى يعتبر مبتكر هذا المبحث - مبحث تحقق المقصود من شرع الحكم وعدمه -، فالنص السابق يعتبر أول كلام فى هذا الموضوع، وقد تابعه عليه بعض العلماء - كما سيتضح من العرض -.

وهناك ملاحظات على كلامه:

١ - الشارع الحكيم يشرع الأحكام لكى تتحقق مقاصدها، ولكنه - جل شأنه - لا يربط الحكم بالمقصد - الذى هو المراد الحقيقى من تشريعه للحكم - بل يرتبط الحكم بالعلة، والعلة غير الحكمة أو المقصد ، ولكن تحقق العلة مظنة

تحقق المقصد أو الحكمة، فالعلة في قصر صلاة المسافر، هي عين السفر، والسفر فيه مظنة المشاق ورفع المشقة هي الحكمة من شرع قصر الصلاة للمسافر، ولكن حكم القصر ارتبط بعين السفر، لا بعين المشقة. فحيثما كان السفر كانت الرخصة، حتى ولو لم توجد المشقة وليس العكس. بمعنى أنه لا رخصة إذا وجدت المشقة، ولم يكن هناك سفر.

٢ - يرتبط الحكم الشرعي بعله واحدة في العادة، ولكنه لا يرتبط بمقصد واحد بل قد يكون في إيجاب الفعل أو تحريمه مقاصد عدة، والعلة واحدة. لذلك لا مجال هنا لحديث الإمام سيف الدين الآمدي عن النوعين الثالث والرابع - النوع الثالث: الذي يكون إفضاء الحكم للمقصد مترددا بين الحدوث وعدمه، والنوع الرابع: يكون إفضائه لتحقق المقصد مرجوحًا -، ويتضح ذلك من اضطراب عبارته حين تكلم في النوع الثالث، إذ قال« فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق » (١) !ثم ذكر حد الخمر، وكيف - رغم تحريمها وإيجاب الحد عليها - يقدم عليها الكثير من الناس. ولا شك أن من الغريب أن يكون هذا القسم لا يتفق له مثال في الشرع على التحقيق. ثم إن المثال الذي ضربه لا يستقيم، إذ كيف إن الخمر « نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه » (٢) هل هذا يعقل!.

إن الأمة الإسلامية - على مر العصور - قد حفظ الله لها عقلها بتشريعات كثيرة، من ضمنها حرمة الخمر، وهذه الأمة - على مر العصور - لم تكن أمة سكيرة!!، والكلام هنا عن مجموع الأمة، لا عن قرية أو بلد أو مجتمع أو دولة أو عصر ... إلخ، ولم يعرف في تاريخ الإسلام أن الأمة - عموما - كانت مدمنة للخمر، ولو حدث في بعض العصور وانتشر هذا الداء، فلا بد أن من ضمن الأسباب عدم الارتباط بالشرع وعدم تطبيق الحد، وبالتالي عدم تحقق المقصد.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ٣ ص ٣٩١.

(٢) المرجع السابق جـ٣ ص ٣٩٢.

ولما اضطربت عبارة الإمام الآمدى فى الكلام عن القسم الثالث، اضطربت أكثر وأكثر فى الكلام عن القسم الرابع، فنكاح الآيسة مثال لا يستقيم مع ما يريد من رجحان عدم حصول المقصد على حصوله. وسبب ذلك أن افتراض التوالد كمقصد وحيد للزواج خطأ، فالزواج له مقاصد كثيرة، وقد لا تتحقق كلها ففى زواج الآيسة لا يتحقق مقصد التوالد، ولكن قد يتحقق مقصد الأنس، والتراحم، ومقاصد أخرى مثل التزين بمال الزوج، أو رد المعروف لأهله، أو الإشباع الجنسى الحلال، أو كف ألسنة الناس عن النيل من العرض ... إلخ. كل هذه مقاصد شرعية لا بد وأن يتحقق بعضها رغم عدم تحقق مقصد التوالد (١)، وهذا ما يعبر عنه بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

٣ - يدور الإمام الآمدى - رحمه الله - فى فلك نظرية الإمام الغزالى، وذلك واضح من خلال خضوعه لنفس التقسيمات «الغزالية» يقول الآمدى تحت عنوان (فى تقسم المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه فى نفسه وذاته): «وهو لا يخلو - أى المقصود الشرعى - إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو لا من قبيل المقاصد الضرورية.

فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإما أن يكون أصلا، أو لا يكون أصلا. فإن كان أصلا، فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التى لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهى حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهى أعلى مراتب المناسبات. والحصر فى هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها فى العادة.

أما حفظ الدين، فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعى إلى البدع.

وأما حفظ النفوس، فبشرع القصاص.

---

(١) راجع فى ذلك الإمام الشاطبى، الذى ذكر أن هناك مقاصد أصلية - التناسل فى مثالنا - ومقاصد تابعة، ولا يشترط تحقق المقصد الأصلى فى كل صور تشريع الحكم (الموافقات. جـ ٢ ص ٣٩٧).

وأما حفظ العقول، فبشرع الحد على شرب المسكر.

وأما حفظ الأموال التى بها معاش الخلق، فبشرع الزواجر للغصاب والسراق [١].

وأما إن لم يكن أصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضرورى، وذلك كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر، الداعى إلى الكثير، وإن لم يكن مسكرا. فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر، لا بتحريم قليلة، وإنما حرم القليل للتكميل والتتميم » [٢].

انتهى كلام الآمدى، وهو - كما هو واضح - خاضع لتقسيمات الغزالى خضوعا كاملا، غاية ما فى الأمر، أنه - فى نقاط قليلة - يعرض المسائل بطريقته الخاصة، لذلك نراه قسم المقاصد إلى مقاصد ضرورية، وغير ضرورية. والمقاصد الضرورية إما أصل أو غير أصل، فالأصل فيها التقسيم الخماسى للضروريات، وغير الأصل فيها كتحريم قطرة الخمر لتكميل تحريم السكر، وهذا - فى الحقيقة - كلام الغزالى الذى يقسم المقاصد إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، ولكل درجة مكملات [٣].

ونظرا لخضوع الآمدى لنظرية الغزالى وسيره فى ركابها، نراه يضيف قائلا وهو يكمل شرح النظرية: «وأما إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية، فإما أن يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو إليه الحاجة.

فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة، فإما أن يكون أصلا، أو لا يكون أصلا.

فإن كان أصلا، فهو القسم الثانى الراجع إلى الحاجات الزائدة» [٤].

فها هو القسم الثانى عند الغزالى يذكره الآمدى، وهو قسم الحاجات ثم

---

(١) نسى الإمام هنا حفظ النسل بشرع حد الزنا!.

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ ٣ . ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٣) راجع فى ذلك المستصفى للغزالى جـ ١ ص ٢٨٦

(٤) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٣ ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

بعد ذلك ذكر الآمدى نفس كلام الغزالى بنفس الأمثلة، (١) يقول الآمدى: « وذلك كتسليط الولى على تزويج الصغيرة، لا لضرورة ألجأت إليه، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب، خيفة فواته عند دعوة الحاجة إليه، بعد البلوغ لا إلى خلف. وأما تسليط الولى على تربية الصغير وإرضاعه وشراء المطعوم والملبوس له، فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الضروريات الأصلية التى لا تخلو شريعة عن رعايتها، وهذا القسم فى الرتبة دون القسم الأول، ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه، دون القسم الأول ...، وإن لم يكن أصلا، فهو التابع الجارى مجرى التتمة والتكملة للقسم الثانى، وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل فى تزويج الصغيرة، فإنه أفضى إلى دوام النكاح، وتكميل مقاصده ...، وهذا النوع فى الرتبة دون ما تقدم » (٢).

كل الكلام السابق كلام الغزالى، بعبارة وأسلوب الآمدى، ويؤيد ذلك النص القادم، إذ فيه استرسال للنقل عن أبى حامد – رحمه الله – يقول الآمدى شارحا النوع الثالث من المقاصد « التحسينات » « وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو القسم الثالث وهو ما يقع فى موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات، وذلك كسلب العبيد أهلية الشهادة، من حيث إن العبد نازل القدر والمنزلة، لكونه مستسخراً للمالك مشغولا بخدمته، فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها، جريا للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات، وإن كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما، وليس ذلك من قبيل سلب ولايته على الطفل، فإن سلب ولايته من قبيل الحاجات » (٣) هذا النص أيضا يعتبر صياغة « آمدية » لأفكار وأمثلة « غزالية ».

٤ – نظراً لنقل الآمدى عن الغزالى، فقد وقع فى عدة إشكالات:

---

(١) راجع المستصفى للغزالى جـ١ ص ٢٨٩ – ٢٩٠.
(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٣ . ص ٣٩٥ باختصار.
(٣) المرجع السابق جـ٣ . الموضع نفسه.

أولا : صرح بحصر المقاصد الضرورية فى الخمسة التى ذكرها الغزالى، وهو تحكم لا مبرر له، أدى إلى شيوع ذلك الرأى بين جمهور الأصوليين.

ثانيًا : غفل عن الكثير من نقاط الضعف الموجودة فى نظرية الغزالى، مثل ارتباطها المتعسف بالحدود الشرعية.

ثالثا : غفل عن الكثير من المباحث المهمة فى الموضوع مثل مبحث طرق معرفة المقصد الشرعى.

رابعًا : حاول تعريف بعض المصطلحات وكانت تعريفاته فى غاية الغموض فالحاجى هو ما تدعو حاجة الناس إليه. والتحسينى : مالا تدعو حاجة الناس إليــه !.

* * *

الفصل السادس

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام

ت : سنة ٦٦٠ هـ

يعتبر الإمام العز بن عبد السلام (*) من العلماء القليلين فى تراثنا الذين اهتموا بموضوع المقاصد الشرعية، ويتضح ذلك من خلال مواقفه العملية فى حياته التى قضاها فى العلم والجهاد، وكذلك فى فتاواه وتخريجاته الفقهية، ويتضح اهتمامه بالمقاصد الشرعية أكثر ما يتضح فى مؤلفاته، ونعنى بذلك مؤلفه القيم «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام» وهو كتاب متخصص فى مقاصد الشريعة، يزخر بالكثير من التحليلات والتطبيقات المقاصدية التى ينفرد بها «أرشيف» ابن عبد السلام، كما يحتوى على كثير من التخريجات الفقهية كما يحتوى على الكثير الكثير من الاستطرادات التى لا علاقة لها بموضوع البحث.

(*) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبى القاسم بن الحسن السلمى الدمشقى، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهاد (راجع الأعلام للزركلى جـ ٤ . ص ٢١ . ط دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة السابعة سنة ١٩٨٦ . وكذلك فوات الوفيات محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى جـ ١ ص ٥٩٤ ط . مكتبة النهضة المصرية تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.

وكذلك طبقات الشافعية الكبرى للإمام السبكى جـ ٨ ص ٢٠٩ .

والملقب له بسلطان العلماء هو الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد وقد اتفق أصحاب التراجم على أنه ولد بدمشق، ولكنهم اختلفوا فى تاريخ مولده، بين سنة سبع وسبعين وخمسمائة، وثمان وسبعين وخمسمائة (راجع طبقات الشافعية للسبكى» جـ ٨ . ص ٢٠٩ وكذلك حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة للسيوطى جـ ١ ص ٢١٧ تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم . ط. دار الفكر العربى سنة ١٤١٨ هـ، سنة ١٩٩٨م، ولعل السبب فى الخلاف فى تحديد سنة مولده يرجع إلى قلة الاهتمام بتدوين المواليد فى حينها، كعادة الناس وخصوصا الفقراء. ولقد نشأ العز بن عبد السلام فى أسرة فقيرة، شأنه فى ذلك شأن كثير من العلماء المسلمين الذين أناروا الدنيا بعلمهم.

وقد حرص ابن عبد السلام على تلقى العلم من منابعه، وأخذه عن أكابر علماء عصره. =

= إلا أنه لم يتعلم إلا على كبر، وذلك لشدة فقره، فقد جاء في طبقات الشافعية الكبرى: «كان الشيخ عز الدين في أول أمره صعيرا جدا، ولم يشتغل إلا على كبر، وسبب ذلك أنه كان يبيت في الكلاسة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات برد شديد فاحتلم، فقام مسرعا ونزل في بركة الكلاسة، فحصل له ألم شديد من البرد، وعاد فنام فاحتلم ثانيا، فعاد إلى البركة لأن أبواب الجامع مغلقة وهو لا يمكنه الخروج، فطلع فأغمى عليه من شدة البرد، أنا أشك، هل الشيخ الإمام يحكى أن هذا اتفق له ثلاث مرات تلك الليلة أو مرتين فقط. ثم سمع النداء في المرة الأخيرة، يا ابن عبد السلام أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم لأنه يهدى إلى العمل. فأصبح وأخذ (التنبيه) فحفظه في مده يسيره وأقبل على العلم فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله (راجع طبقات الشافعية للإمام السبكى جـ ٨ ص ٢١٢، ٢١٣).

والذى يتبين من هذا النص أنه كان على دراية تامة بالقراءة، ولكنه لم يتوسع في طلب العلم إلا على كبر بدليل أنه أصبح وبادر في حفظ «التنبيه» ولم يستغرق في حفظه وقتا طويلا.

وقد أخذ عن شيوخ كثيرين، فقد «تفقه على الشيخ فخر الدين بن عساكر، وقرأ الأصول على الشيخ سيف الدين الآمدى وغيره، وسمع الحديث من الحافظ أبى محمد القاسم بن الحافظ الكبير القاسم بن عساكر، وشيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبى سعد البغدادى (راجع طبقات الشافعية للسبكى جـ ٨ ص ٢٠٩ فوات الوفيات جـ ١ ص ٥٩٤ – ٥٩٦) وكانت دراسته بموطنه دمشق كما ذكر الإمام السبكى، يقول: «ودرس بدمشق أيام مقامه بها بالزاوية الغزالية وغيرها، وولى الخطابة والإمامة بالجامع الأموى» (طبقات الشافعية للسبكى جـ ٨. ص ٢١٠ وكذلك الأعلام للزركلى جـ ٤. ص ٢١).

● شجاعته:

كان الشيخ ابن عبد السلام شجاعا في الحق، غير هياب ولا متردد، ولا يخاف في الله لومة لائم، وقد «استمر الشيخ عز الدين بدمشق إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل المعروف بأبى الخيش، فاستعان أبو الخيش بالفرنج وأعطاهم مدينة صيدا، وقلعة الشقيف، فأنكر عليه الشيخ عز الدين، وترك الدعاء له في الخطبة .. فغضب السلطان».

وأرسل الملك رسولا إلى الشيخ لتدارك الأمر، «فلما أجتمع الرسول بالشيخ شرع في مسايسته وملاينته، ثم قال له: بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه وزيادة أن تنكسر للشيخ – أى الملك – وتقبل يده لا غير فقال له: والله يا مسكين، ما أرضاه أن يقبل يدى فضلا عن أن اقبل يده، يا قوم أنتم في واد، وأنا في واد، والحمد لله الذى عافانى مما ابتلاكم به.

فقال له: قد رسم لى (بمعنى صدر مرسوم) إن لم توافق على ما يطلب منك وإلا اعتقلتك، فقال: افعلوا ما بدا لكم. فاخذه واعتقله في خيمة إلى جانب خيمة السلطان، وكان الشيخ يقرأ القرآن والسلطان يسمعه، فقال يوما لملوك الفرنج: تسمعون هذا الشيخ الذى يقرأ القرآن؟ فقالوا: نعم قال: هذا أكبر قسوس المسلمين، وقد حبسته لإنكاره على تسليمى لكم حصون المسلمين =

= وعزلته عن الخطابة بدمشق وعن مناصبه، ثم أخرجته فجاء إلى القدس، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم. فقال له ملوك الفرنج: لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقتها!. (راجع طبقات الشافعية للسبكى جـ٨ . ص ٢٤٤، وكذلك الأعلام للزركلى جـ ٤ . ص ٢١).

● رحيله إلى القاهرة:

استمر الشيخ معتقلا إلى أن أذن الله بفك أساره «ثم جاءت العساكر المصرية، ونصر الله الأمة المحمدية، وقتلوا عساكر الفرنج، ونجى الله سبحانه وتعالى الشيخ، فجاء إلى الديار المصرية. فأقبل عليه السلطان نجم الدين أيوب رحمه الله، وولاه الخطابة فى مصر وقضاءها، وفوض إليه عمارة المساجد المهجورة بمصر والقاهرة» واشتغل الشيخ بالفتيا والتدريس وتعليم الناس بمصر ولما استقر مقامه بمصر أكرمه حافظ الديار المصرية وزاهدها عبد العظيم المنذرى وامتنع عن الفتيا؛ وقال: كنا نفتى قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه».

ومما يؤثر عن سلطان العلماء العز بن عبد السلام، أنه تصدى لطغيان أمراء المماليك فى مصر، وأصر على بيعهم بالسوق (راجع طبقات الشافعية للسبكى جـ٨ ص ٢١٧). وقد ذاع صيت الإمام ابن عبد السلام فى أرجاء البلاد حتى أنه كان من أمثال مصر، يقال فى المثل: «ما أنت إلا من العوام، ولو كنت ابن عبد السلام» (راجع الأعلام للزركلى . جـ ٤ . ص ٢١، وطبقات الشافعية . للسبكى . جـ ٨ . ص ٢١١ وما بعدها. وحسن المحاضرة للسيوطى . جـ ١ . ص ٢٧١).

● تصانيفه العلمية:

للإمام العز بن عبد السلام تصانيف مختلفة فى شتى مناحى المعرفة، تبرهن على علو منزلته، وأنه واحد من الذين أثروا المكتبة الإسلامية بمؤلفاته القيمة التى لا غنى عنها لعالم ولا متعلم، ومن هذه المؤلفات:

١ - التفسير الكبير. ٢ - الإلمام فى أدلة الأحكام.
٣ - قواعد الشريعة (مخطوط). ٤ - كتاب الفوائد (مخطوط).
٥ - قواعد الأحكام فى مصالح الأنام. وهو موضوع هذا البحث.
٦ - ترغيب أهل الشام فى سكنى الشام. ٧ - بداية السول فى تفضيل الرسول.
٨ - الفتاوى (مخطوط). ٩ - الغاية فى اختصار النهاية (مخطوط) فى الفقه.
١٠ - الإرشاد إلى الإيجاد فى بعض أنواع المجاز فى مجاز القرآن.
١١ - وسائل الطريقة (تصوف). ١٢ - الفرق بين الإيمان والإسلام (مخطوط).
١٣ - مقاصد الرعاية (مخطوط) (راجع الأعلام للزركلى . جـ ٤ . ص ٢١).
١٤ - شجرة المعارف. ١٥ - الدلائل المتعلقة بالملائكة والنبيين عليهم السلام.
١٦ - مختصر صحيح مسلم. ١٧ - مختصر رعاية المحاسبى.
١٨ - بيان أحوال الناس فى يوم القيامة. ١٩ - الجامع بين الحاوى والنهاية.
٢٠ - الفتاوى الموصلية. =

وقد بين الإمام العز بن عبد السلام فى مقدمة كتابه أنه فى سبيل تحقيق مقاصد الشريعة كلف الله عباده بكل ما فيه خير لهم، ونهاهم عن كل ما فيه شر عليهم، كما وعدهم بالثواب على اتباع شرعه، وتوعدهم بالعقاب على مخالفة شرعه، قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة: ٧ – ٨]

ثم بين أن للدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرها، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطى أسبابها مظنون غير مقطوع به، فمهما عمل الإنسان للآخرة فإنه يظل خائفا – مع عمله – أن لا يقبل منه العمل. قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾ [المؤمنون: ٦٠] وكذلك حال من يعمل للدنيا، فإن التصرف فيها يكون بناء على حسن الظنون أيضا، وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجار يسافرون على ظن أنهم يستعملون، والجمالون والبغالون يتصدرون للكراء لعلهم يستأجرون، والملوك يجندون الأجناد ويحصنون البلاد

= ٢١ – الفتاوى المصرية. (راجع طبقات الشافعية للسبكى . جـ٨ . ص ٢٤٧، ٢٤٨ وكذلك فوات الوفيات . جـ٢ . ص ٣٥٢، وكذلك: البداية والنهاية لابن كثير جـ١٣ . ص ٢٣٥ – ٢٣٦).

● وفاتـــه:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل، وشجاعة فى الحق، وجهاد وتعب فى سبيل الله سبحانه، توفى الشيخ ابن عبد السلام بمدينة القاهرة. وكانت وفاة الشيخ فى تاسع جمادى الأولى فى سنة ستين وستمائة. (راجع طبقات الشافعية للسبكى جـ٨ . ص ٢٤٥). وقد ذكر الإسنوى فى طبقات الشافعية، وكذلك محمد شاكر الكتيبى فى فوات الوفيات أنه رحمه الله توفى فى العاشر من جمادى الأولى سنة ستين وستمائة، وهو خلاف لا يهم كثيرا، لعله توفى فى مساء اليوم التاسع، ودفن فى اليوم العاشر «وشهد الظاهر جنازته والخلائق رحمه الله» (راجع طبقات الشافعية للسبكى جـ٨ . ص ٢٠٩ – ٢٥٦ ترجمة (١١٨٣) وكذلك فوات الوفيات: محمد شاكر الكتيبى جـ١ ص ٥٩٤ – ٥٩٦ ، وكذلك حسن المحاضرة للسيوطى . جـ١ ص ٢٧١ وما بعدها.

بناء على أنهم بذلك ينتصرون ... إلخ لذلك لا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفا من ندور وكذب الظنون (١).

معرفة المصالح والمفاسد وتفاوتهما:

يرى ابن عبد السلام أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، ... واتفق الحكماء على ذلك (*) وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض (**) وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال» (٢).

ثم بين أن العباد لهم أن يتخيروا عند تساوى المصالح، فإذا عجزوا وتحيروا فعليهم التوقف، حالهم فى ذلك حال الأطباء الذين يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة والتساوى ...، والذى وضع الشرع هو الذى وضع الطب، فإن كل

---

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام للعزبن عبد السلام جـ ١ . ص ٤ . بتصرف واختصار ط دار الجيل . الثانية سنة ١٩٨٠م راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد.

(*) يرى ابن عبد السلام هنا أن من طرق معرفة المقصد الشرعى: العقل بعكس الإمام الشاطبى الذى يقول: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» (الموافقات . جـ ١ ص ٨٧)، ثم استدل على ذلك بادلة منها: ما تبين فى علم الكلام - طبعا يعنى علم الكلام الأشعرى - والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح (الموافقات جـ ١ . ص ٨٧) . ومن كل ما سبق نرى أن اعتبار العقل كمصدر من مصادر معرفة المقصد الشرعى أمرٌ مختلف فيه، والخلاف هنا خلاف كلامى لا فقهى، وسوف يتناول البحث هذا بشئ من التفصيل عند الكلام عن طرق معرفة المقصد عند ابن تيمية.

(**) من الواضح هنا أن الإمام ابن عبد السلام يؤلف وينظر تحت لواء نظرية الإمام الغزالى، وهو هنا قد أغفل مقصد حفظ الدين - والسبب غير معروف - لكنه سوف يذكره بشكل يوضح أهميته فى مواضع أخرى. كما سوف يأتى.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥ باختصار.

واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم. ثم ذكر بعد ذلك أن النقل هو المعيار الذى تعرف به مصالح ومفاسد الآخرة، وبين أن مصالح الدارين ومفاسدهما فى رتب متفاوتة، فمنها ما هو فى أعلاها، ومنها ما هو فى أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما، وهو منقسم إلى متفق عليه، ومختلف فيه، فكل ما أمر به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما وكل ما نهى عنه ففيه مفسدة فيهما أو فى إحداهما.

ثم بين أن الثواب الأخروى يتفاوت بتفاوت المصالح غالبا، كما أن العقاب الأخروى يتفاوت بتفاوت المفاسد غالبا، وأن معظم مقاصد الآيات القرآنية الحض على تحصيل المصالح وأسبابها، والزجر عن ارتكاب المفاسد وأسبابها، وذلك بالوعد والوعيد (١).

أنواع المصالح والمفاسد (*) :

ثم بين ابن عبد السلام أن المصالح ثلاثة أنواع:

«أحدها: مصالح المباحات.

الثانى: مصالح المندوبات.

الثالث: مصالح الواجبات.

والمفاسد نوعان:

أحدهما: مفاسد المكروهات.

الثانى: مفاسد المحرمات» (٢).

بعد ذلك عاد ابن عبد السلام ليضيف كلاما مهما إلى مصادر معرفة

---

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام لابن عبد السلام جـ ١ ص ٦ - ٩ بتصرف واختصار.

(*) هناك تقسيمات كثيرة لأنواع المقاصد عند ابن عبد السلام ولعل التقسيم هنا باعتبار الحكم الشرعى. والله أعلم.

(٢) المرجع السابق: جـ ١ . ص ٩.

المقصد الشرعى – بعد أن ذكر العقل منذ قليل – يقول رحمه الله: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفى منها شئ طلب من أدلة الشرع، وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورة والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفى شئ من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله (*) بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها» (١).

أنواع المصالح والمفاسد (**):

المصالح أربعة أنواع: اللذات، وأسبابها.

والأفراح، وأسبابها.

والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها.

والغموم وأسبابها.

وهى – يعنى المصالح والمفاسد – منقسمة إلى: دنيوية، وأخروية.

فأما لذات الدنيا وأسبابها وأفراحها (٢)، وآلامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فمعلومة بالعادات ...

وأما لذات الآخرة وأسبابها وأفراحها وأسبابها، وآلامها وأسبابها وهمومها

(*) ها هو يعود إلى العقل مرة أخرى معطيا إياه أهمية قصوى!!.

(١) المرجع السابق: جـ ١ . ص ٢٠.

(**) تقسيم آخر للمصالح والمفاسد لعله باعتبار ما تؤدى إليه، وتقسيم آخر باعتبار مرجعيتها للدنيا أو الآخرة.

(٢) يبدو أن كلمة «أسبابها» سقطت من هنا لسبب أو لآخر.

وأسبابها، فقد دل عليه الوعد والوعيد، والزجر والتهديد (*)، وأما اللذات، فمثل قوله: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١]، وأما الأفراح ففى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان: ١١]... وأما الآلام ففى مثل قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٤]...، وأما الهموم ففى مثل قوله ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢] (١).

وبعد ذلك ذكر ابن عبد السلام كلامًا مهمًا هو كالتتميم لشرح التقسيم السابق للمصالح والمفاسد يقول: «**المصالح ضربان:**

أحدهما: حقيقى، وهو الأفراح واللذات.

والثانى: مجازى، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيأمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، مثل المخاطرة بالأرواح فى الجهاد، ومثل العقوبات الشرعية، فكل ذلك مفاسد مطلوبة، لا لنفسها، ولكن لأنها تؤدى إلى المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

وكذلك **المفاسد ضربان:**

أحدهما: حقيقى، وهو الغموم والآلام.

والثانى: مجازى، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المفاسد المصالح، فنهى الشرع عنها، لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد، وذلك ككل اللذات المحرمة، وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب» (٢).

المشروعات وحكمتها:

المشروعات ضربان:

(*) أى أن لذات الآخرة تعرف بالشرع بعكس لذات الدنيا فإنها تعرف بالعادات كما ذكر منذ قليل.

(١) المرجع السابق جـ ١ . ص ١١ – ١٢ باختصار.

(٢) المرجع السابق: جـ ١ . ص ١٤ (بتصرف واختصار).

القسم الثانى: مندوبة التحصيل.

القسم الثالث: مباحة التحصيل» (١).

«**والمفاسد ثلاثة أقسام**:

أحدها: ما يجب درؤه فى كل شريعة لعظم مفسدته، كالكفر والقتل والزنا والغصب وإفساد العقول (*).

الثانى: ما تختلف فيه الشرائع، فيحظر فى شرع ويباح فى آخر تشديدا على من حرم عليه، وتخفيفا على من أبيح له.

الثالث: ما تدرؤه الشرائع كراهية له» (٢) ولم يذكر لذلك مثلا.

أنواع المصالح والمفاسد (**):

«**المصالح ثلاثة أضرب**:

أحدها: أخروية، وهى متوقعة الحصول، إذ لا يعرف أحد بم يختم له؟ ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول الثواب، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة.

الضرب الثانى: مصالح دنيوية. وهى قسمان:

أحدهما: ناجز الحصول، كمصالح المآكل والمشارب والملابس ...

القسم الثانى: متوقع الحصول كالاتجار لتحصيل الأرباح، وكذلك الاتجار فى أموال اليتامى لتحقيق الربح ...

الضرب الثالث: ما يكون له مصلحتان، إحداهما عاجلة، والأخرى آجله كالكفارات والعبادات الماليات، فإن مصالحها العاجلة

---

(١) قواعد الأحكام: لابن عبد السلام جـ١ . ص ٤٢ - ٤٣ .

(*) نراه هنا يندرج تحت نظرية الغزالى، ويذكر مقصد حفظ الدين الذى لم يذكره فى مرة سابقة ونراه يعبر كذلك عن الضرورات بعكسها من المفاسد التى توجب الحد.

(٢) قواعد الأحكام: جـ١ . ص ٤٣ بتصرف.

(**) تقسيم آخر يعتبر ما هو عاجل وما هو آجل من المصالح والمفاسد.

لقابليها، والآجلة لباذليها، فمصالحها العاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول» [1]

«ثم المفاسد ثلاثة أضرب:

أحدها: أخروية، وهى متوقعة الحصول لا يقطع بتحققها، لأنها قد تسقط بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة.

الضرب الثانى: دنيوية وهى قسمان:

أحدهما: ناجز الحصول، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، والجوع والظمأ...

القسم الثانى: متوقع الحصول: كقتال من يقصدنا من الكفار والبغاة ...

الضرب الثالث: ما يكون له مفسدتان: **إحداهما**: عاجلة والأخرى: آجلة كالكفر، فالعاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول» [2].

من كل ما سبق:

يتضح أن للإمام العز بن عبد السلام فهمًا دقيقا لمقاصد الشريعة، وأنه كان على وعى كبير بأهمية وحيوية الموضوع، مما دفعه إلى تخصيص هذا المؤلف المستقل لبحث الموضوع، وأهم ملامح نظريته فى المقاصد:

١ - اندراجه - فى نهاية الأمر - تحت إطار نظرية الغزالى فى المقاصد، حيث إنه سار على تصنيفه للضروريات، فارتضى التقسيم الخماسى لضرورات الشرع، وأنه يهدف إلى حفظ الدين والنفس والنسل والعرض والعقل والمال.

أما بشأن تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام: الضرورات، والحاجات، والتحسينات، فإنها لم تظهر عنده بذلك الوضوح، فهو يذكرها ضمنا فى ترجيحاته المختلفة بين أنواع المصالح والمفاسد المختلفة، ولكنه لم يذكرها بنفس الشكل الذى ذكره الغزالى والأصوليون من بعده، وحين ذكرها ذكرها بشكل آخر، يقول: «فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضرورات، والحاجات، والتتمات

---

(١) المرجع السابق: جـ ١ . ص ٤٣ باختصار.

(٢) المرجع السابق: جـ ١ . ص ٤٣ باختصار.

والتكميلات، فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات.

وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضروريات، وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التتمات والتكملات» [1].

فذكر التقسيم ولكنه تناوله تناولا آخر وكما سبق القول يسير ابن عبد السلام على نفس التقسيم الثلاثي للأصوليين للمصالح، ولكن ليس بنفس الوضوح.

٢ - ترتبط مقاصد الشريعة عند ابن عبد السلام بالحدود والزواجر الشرعية - كغيره من الأصوليين - ارتباطا وثيقا، ويدل على ذلك الكثير الكثير من النصوص والتطبيقات، منها: أمثله ضربها للأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد في نفس الوقت، يقول: «قطع يد السارق إفساد لها، لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال، فقدمت مصلحة حفظ الأموال على مفسدة قطع يد السارق ... قطع أعضاء الجاني حفظا لأعضاء الناس ... قتل الجاني مفسدة بتفويت حياته، لكنه جاز لما فيه من حفظ حياة الناس على العموم ... حد القاذف صيانة للعرض ... جلد الزاني ونفيه حفظا للفروج والأنساب ودفعا للعار ... الرجم في حق الزاني الثيب، مبالغة في حفظ ما ذكرناه، حد الشرب حفظا للعقول عن الطيش والاختلال ... حدود قطاع الطريق حفظا للنفوس والأطراف والأموال ...» [2].

---

(١) المرجع السابق: جـ ٢ . ص ٧١.

(٢) المرجع السابق: جـ ١ . ص ١١٦ - ١١٧ باختصار.

٣ – يرى ابن عبد السلام أن العقل من طرق معرفة المقصد الشرعى، وهو أمر مختلف فيه بين الأصوليين، والسبب فى خلافهم اختلافهم فى جواز تحسين العقل وتقبيحه للأشياء، فحقيقة الخلاف وأصله اختلاف فى علم الكلام، لا اختلاف فى علم الأصول، وابن عبد السلام يطلق القول بجواز استنتاج العقل للمقصد فى مواضع، ويقيد ذلك بالنص الشرعى فى مواضع. لذلك يجب أن يحمل مطلق كلامه على مقيده.

أما الاستقراء، فقد ذكره واعتبره، يقول: «ومن تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.

ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء والحكماء والعقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه فى كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة.

ولو تتبعنا مقاصد ما فى الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة» (١).

وعلى ذلك تكون طرق معرفة المقصد عند ابن عبد السلام: النص الشرعى. اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهى. الاستقراء والعقل فى المصالح الدنيوية فقط.

٤ – يعتبر ابن عبد السلام أول من أشار إلى مقصد حفظ العرض، كما جاء فى النص المنقول منذ قليل حين أشار إلى حفظ العرض وكيف أن الدليل على ذلك هو تشريع حد القذف. وقد تلقف ذلك بعض الأصوليين الكبار مثل القرافى وهو تلميذ ابن عبد السلام المجتهد.

---

(١) المرجع السابق: جـ ٢ . ص ١٨٩ باختصار.

٥ – يكثر ابن عبد السلام من التقسيمات، فذكر أنواعا وأصنافا كثيرة للمصالح والمفاسد، وكل هذه التقسيمات – فى الحقيقة – تدور فى فلك واحد، وقد ذكر فى البحث بعضها مما له وجاهة وأهمية، ولكن كان من الصعب – بل من المستحيل – ذكرها كلها، نظرا لكثرتها وشدة تشابهها بشكل تزول معه الفوارق، ويشوش فكر القارئ.

كما يكثر – رحمه الله – من الافتراضات، والأمثلة، فحين يبدأ الكلام فى الموضوع يشرحه، ثم يعرج على الأمثلة فيصول ويجول حتى يذكر العشرات منها التى قد تتجاوز الخمسين بل الستين مثالا، يساعده فى ذلك حصيلة علمية ضخمة وأسلوب أدبى بديع.

هذا ملخص نظرية المقاصد عند سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله، والله الموفق.

* * *

الفصل السابع

مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي

ت : سنة ٦٨٤ هـ

تحدث الإمام القرافي (*) عن «المناسب» في إطار كلامه عن مسالك العلة.

أولا: تقسيمه للمناسب:

في كتاب القياس، فقال: «المناسب: ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة. فالأول: كالغنى علة لوجوب الزكاة. والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر» (١).

(*) «شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري، أحد الأعلام. انتهت إليه رياسة المالكية في عصره، وبرع في الفقه وأصوله، والعلوم العقلية، ولازم الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وأخذ عنه أكثر فنونه، وألف التصانيف الشهيرة كالذخيرة والقواعد وشرح المحصول والتنقيح في الأصول وشرحه وغير ذلك.

قال القاضي تقي الدين بن مشكر: أجمع المالكية والشافعية على أن أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي، وناصر الدين بن المنير، وابن دقيق العيد».

(راجع حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للإمام السيوطي . جـ ١ . ص ٢٧٢).

ويقال في سبب شهرته بالقرافي: «أنه لما أراد الكاتب أن يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا، فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القرافي، فمرت عليه هذه النسبة. وذكر بعضهم أن أصله من البهنسا، وتوفى رحمه الله بدير الطين في جمادى الأخير عام أربعة وثمانين وستمائة، ودفن بالقرافة».

(راجع في ذلك الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تأليف: قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي . جـ ١ ص ٢٣٦ وما بعدها مكتبة دار التراث – القاهرة. تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور، وكذلك الأعلام للزركلي جـ ١ ص ٩٤ – ٩٥).

(١) الذخيرة: لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي . جـ ١ ص ١٢٧ . تحقيق الدكتور محمد حجي . ط . دار الغرب الإسلامي . الأولى . سنة ١٩٩٤م . بيروت – لبنان.

أقسام المناسب على أساس الأهمية:

« والمناسب ينقسم إلى ما هو فى محل الضرورات، وإلى ما هو فى محل الحاجات، وإلى ما هو فى محل التتمات. فيقدم الأول على الثانى. والثانى على الثالث عند التعارض.

فالأول: نحو الكليات الخمس: وهىِ حفظ النفوس والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل: الأعراض [١].

والثانى: مثل تزويج الولى الصغيرة، فإن النكاح غير ضرورى، لكن الحاجة تدعو إليه فى تحصيل الكفء لئلا يفوت.

والثالث: ما كان حثا على مكارم الأخلاق: كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادة عن الأرقاء، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب،كقطع الأيدى باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية صونا للأطراف وللأعضاء، وإن أمكن أن يقال ليس منه. لأنه يحتاج الجانى فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد يتعذر.ومثال اجتماعها كلها فى وصف واحد: أن نفقة النفس ضرورية، والزوجات حاجية، والأقارب تتمة. واشتراط العدل فى الشهادة ضرورى صونا للنفوس والأموال، وفى الإمامة على الخلافة حاجة، لأنهات شفاعة والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع، وفى النكاح تتمة لأن الولى قريب يزعه طبعه عن الوقوع فى العار والسعى فى الإضرار، وقيل: حاجية على الخلاف.

ولا تشترط فى الإقرار لقوة الوازع الطبيعى، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو أفضت إلى مخالفة القواعد » [٢].

أقسام المناسب على أساس اعتبار الشرع:

« ينقسم إلى: ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله.

---

(١) يسير هنا خلف أستاذه ابن عبد السلام فى اعتبار مقصد حفظ العرض.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٧ وما بعدها.

والأول [1]: ينقسم إلى: ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم، كاعتبار نوع الإسكار فى نوع التحريم، وإلى ما اعتبر جنسه، كالتعليل بمطلق المصلحة، كإقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته، وإلى ما اعتبر نوعه فى جنسه، كاعتبار الأخوة فى التقديم فى الميراث، فتقدم فى النكاح، وإلى ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم، كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة، فإن المشقة جنس، وهو – أى الإسقاط – نوع من الرخص. فتأثير النوع فى النوع مقدم على تأثير النوع فى الجنس، وتأثير النوع فى الجنس مقدم على تأثير الجنس فى النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس فى الجنس.

والملغى: نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر.

والذى جهل أمره: هو المصلحة المرسلة التى نحن نقول بها، وعند التحقيق هى عامة فى المذاهب » [2].

ومن المناسب هنا أن نذكر ملاحظة هامة ذكرها الإمام القرافى رحمه الله فى التفريق بين « المناسب » و« المصلحة » وبين « المصلحة المرسلة »، يقول رحمه الله « ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم فى زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضى أن لا يزرع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور فى البيوت خشية الزنا، فإنه مناسب لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء فى الدور الجامعة وإلغاء هذا المناسب، فالمناسب حينئذ أعم من المرسلة، لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهى أخص » [3].

---

(١) ينقل هنا عن من سبقه، كالآمدى، والرازى مبتكر هذا المبحث.

(٢) المرجع السابق جـ ١ الموضع نفسه.

(٣) شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول. للإمام شهاب الدين أحمد بن أدريس القرافى. ص ٣٩٤ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط دار الفكر الأولى . ذى الحجة سنة ١٣٩٣ هـ ديسمبر ١٩٧٣ م.

ثانيا: تقسيمه للذرائع:

يقول رحمه الله: «وهذا اللفظ - يعنى الذرائع - المشهور فى مذهبنا. ولذلك يقولون سد الذرائع، ومعناه حسم مادة ووسائل الفساد، دفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل فى كثير من الصور، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية.

أقسام الذرائع:

بل الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه كحفر الآبار فى طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم فى أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، والمنع من المجاورة فى البيوت خشية الزنا.

وقسم اختلف فيه العلماء: هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شخص، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلا بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعى يقول: ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك» (١).

ثم يردف الإمام القرافى قائلا: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها، وتكره، وتندب وتباح، فإن الذريعة هى الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعى للجمعة والحج.

---

(١) الفروق للإمام القرافى جـ ٢ ص ٣٢ وما بعدها. ط. دار إحياء الكتب العربية. الأولى. محرم سنة ١٣٤٥ هـ.

وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهى المتضمنة للمصالح والمفاسد فى أنفسها.

ووسائل: وهى الطرق المفضية إليها. وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة.

ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ**﴾ [التوبة: ١٢٠] فأثابهم الله على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذى هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة» (١).

ثالثا: تقسيمه للمأمورات:

ومن ضمن ما تطرق له الإمام القرافى مما له صلة بموضوع مقاصد الشريعة، تقسيم المأمورات ، وهو مبحث له علاقة بمباحث مقاصد المكلف، وقد اهتم بهذا المبحث القرافى والشاطبى، والمالكية عموما.

يقول رحمه الله: «اعلم أن المأمورات قسمان:

ما صورة فعله كافية فى تحصيل مصلحته. كأداء الديون، ورد الغصوب، ودفع الودائع، ونفقات الزوجات والأقارب والدواب ونحو ذلك. فإن صورة هذا الفعل تحصل مقصوده، وإن لم يحصل به التقرب، فإذا فعل ذلك من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزءاً ولا يلزم فيه الإعادة، ولا ثواب فيه حتي ينوي به امتثال أمر الله...

والقسم الآخر: لا يقع واجبا إلا مع النية والقصد، كالصلاة والصيام

---

(١) الفروق للإمام القرافى جـ ٢ ص ٣٣ .

والحج والطهارات، وجميع أنواع العبادات التى يشترط فيها النيات، فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به، ولا يقع واجبا ، ولا يثاب عليه، وإذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب، وهو سبب شرعى له من حيث الجملة غير أن هاهنا قاعدة، وهى أن القبول غير الإجزاء، وغير الفعل الصحيح، فالمجزئ من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف . . . ، وأما الثواب عليه، فالمحققون على عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه فى بعض الصور، وهذا هو معنى القبول » (١).

ملاحظات على المقاصد عند القرافى :

١ - لا يحتاج الأمر إلى توضيح سير الإمام القرافى رحمه الله فى ركاب نظرية الإمام الغزالى، فموافقته لجميع التقسيمات الغزالية واضحة كل الوضوح فهو يجعل المصالح على درجات ثلاث، ضرورات وحاجات وتحسينات، والضرورات تشمل المقاصد الخمسة التى ابتكرها حجة الإسلام الغزالى، وكذلك فى اعتبار الشارع أو عدم اعتباره أو إرساله للمصلحة، فى كل ذلك كان القرافى « مقلداً » - شأنه شأن كل علماء الأصول من قبله تقريبا - للإمام الغزالى .

٢ - حين تكلم إمامنا القرافى فى مسالة الضرورات، ذكرها بترتيب آخر غير ترتيب الغزالى، فجعل ترتيبها - كما سبق أن نقلنا - النفس ثم الدين ثم النسب ثم العقل ثم المال، ونقل عن بعض العلماء - دون أن ينسب القول لقائله - إضافة مقصد العرض كمقصد سادس، وهو - وإن لم ينسب القول لأحد - إلا أن صاحب السبق التاريخى فى ذلك هو ابن عبد السلام استاذ القرافى .

ولا شك أن ما يلفت النظر فى الترتيب السابق للمقاصد هو تقديم حفظ النفس على حفظ الدين، ولم يعلل القرافى هذا التغيير فى الترتيب، ولكن -

---

(١) الفروق للإمام القرافى جـ ٢ ص ٥٠ - ٥١ باختصار .

ودون شك – هو تغيير مقصود، لأنه قد ذكره فى كتابين من كتبه، فقد ذكره فى الذخيرة، وكذلك فى شرح تنقيح الفصول، والحقيقة أن كلامه فى موضوع مسالك العلة فى الكتابين عبارة عن بحث واحد وضع بنفس الألفاظ ودون تغيير يكاد يلحظ فى الكتابين المذكورين.

والإمام القرافى ليس الوحيد الذى قدم النفس على الدين، (١) ووجهه نظر هؤلاء – والله أعلم – أن حفظ المقاصد لا يتحقق إلا إذا حفظنا هذه النفس البشرية، أما إذا هلكت هذه النفس فأنى لنا أن نحفظ لها الدين وقد هلكت ويمكن الاستدلال لمذهبهم هذا بجواز النطق بكلمة الكفر حفظا للنفس. وكذلك بقوله تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [المائدة: ٣٢] وبغير ذلك من الأدلة: وهى وجهة نظر لها منطق ورؤية، ولكن هذا لا يمنع من نقدها. ذلك أن ضرورة الرسالة ومعرفة الخالق للبشرية عموماً، أشد بكثير من ضرورة حفظ آحاد النفس البشرية.

٣ – من دلائل عظمة الإمام القرافى رحمه الله ومما يحسب له، أنه ذكر فى سياق كلامه عن المصالح المرسلة وكذا عن سد الذرائع أن كليهما عام فى المذاهب الفقهية، ولا يختص به مذهب مالك كما قد يظن كثير من المتمذهبين بمذهب مالك.

٤ – نظرية المقاصد عند الإمام القرافى المالكى المذهب لا تختلف عنها عند غيره من الأصوليين الشافعية، والحقيقة أن النظرية وإن كانت شافعية التأسيس، على اعتبار أن الغزالى شافعى المذهب، إلا أنها تتجاوز حدود الاختلافات المذهبية الضيقة، لذلك نراها قاسما مشتركا بين جميع المذاهب الإسلامية تقريبا – ولا نعنى بالمذاهب الإسلامية هنا المذاهب الأربعة فقط –، فنظرية المقاصد واضعها شافعى، وشارحها – الإمام الشاطبى – مالكى، واستقراء تاريخ النظرية يجعلنا نمر

---

(١) فهناك آخرون مثل: الإمام الغزالى فى الطور الأول لنظريته، حيث لم يذكر الدين أصلاً.

بعلماء شافعية ومالكية وحنابلة، أما الأحناف فقد طبقوا النظرية فى فروع الفقه، وإن لم يكتبوا فيها كتابة نظرية مستقلة، والسبب فى ذلك هو ارتباط الأصول عندهم بالفروع كما هو معروف، فالفروع الفقهية عندهم هى التى يستخرج منها الأصول.

٥ – قسم الإمام القرافى رحمه الله المأمورات إلى قسمين: قسم تكفى فيه صورة الفعل لتحصيل مصلحته. كرد الديون، والنفقات المختلفة. وقسم لا بد فيه – مع صورة الفعل نفسه – إلى النية والقصد. كالعبادات بأنواعها.

وهو مبتكر لهذا المبحث، بمعنى مبتكر وضعه فى سياق نظرية المقاصد، ولعل الفارق بين الشافعية والمالكية فى موضوع المقاصد هو:

(أ) – اهتمام المالكية كالقرافى والشاطبى بما اصطلح على تسميته مقاصد المكلف، وهو مبحث ثرى وضخم، تكلم فيه الإمام الشاطبى فى الموافقات فأطال، وصال، وجال.

(ب) – عدم اقتصار المالكية – وعلى رأسهم القرافى والشاطبى – على الأمثلة التى ذكرها الإمام الغزالى، ولا يعنى هذا أنهم لا يذكرون الأمثلة التى ذكرها الإمام الغزالى فى شرحه لنظرية المقاصد، لا ...، بل يعنى أنهم لا يكتفون بها، بل يزيدون على ذلك أمثلة من صميم مذهب مالك، مثل مثال بيع السلعة بعشرة مع الآجل وشراءها بخمسة حاله، وما فيه من ذريعة الربا، كما ذكر القرافى.

٦ – نظرا لعدم تأثير مالكية القرافى فى سيره خلف الغزالى فى تقسيماته نرى عنده – تقريبا – جميع نقاط الضعف الموجودة عند جمهور الأصوليين الذين نقلوا عن الغزالى، فالقرافى رحمه الله لم يعرف معنى الضرورى، ولا الحاجى، ولا التحسينى، وبالتالى لم تتضح المعالم أو الحدود الفاصلة بين هذه الأقسام، وحين دلف إلى الأمثلة زاد الأمر التباسا نظرا لذكر بعض الأمثلة مع عدم ذكر موقعها الجازم فى التقسيم، مثل قطع الأيدى باليد الواحدة، جعله مترددا بين المرتبتين الأوليين.

ومن الغريب هنا أمران:

الأول: أنه ذكر في كلامه عن الضرورات – في كتابيه الذخيرة وشرح تنقيح الفصول – قوله: «فالأول – يعني ما يقع في محل الضرورات – نحو الكليات الخمسة». ما المقصود بلفظ «نحو»؟ وهل يعتبر هذا اللفظ إشارة إلى أن الضرورات ليست على سبيل القطع محصورة في هذه الأمور الخمس؟. يعضد ذلك ذكره لرأي من يضيف مقصد حفظ العرض كمقصد سادس؟ ليس لدينا – من كلام القرافي – ما يثبت ذلك، ولكن هذه الإشارات كان لا بد من ذكرها وملاحظتها.

الأمر الثاني: هو أن القرافي لم يتطرق بأي شكل من الأشكال إلى ارتباط المقاصد بالحدود، وهو أمر يصعب أن يكون مصادفة لأنه تكلم في الموضوع مرتين – كما ذكرنا – في مؤلفين مختلفين، صحيح أنهما – في الحقيقة – بحث واحد، ولكن لا شك أن من يذكر بحثا واحدا في مصنفين مختلفين يراجعه وينقحه، ويحذف ويضيف، وهذا ما فعله القرافي بالفعل في بعض مواضع البحث، ولكنه في المرتين لم يتطرق إلى موضوع الحدود، ومدى دلالة شرع الحد على أهمية المقصد، ولعل إمامنا قد انتبه إلى هذا الربط المتعسف بين مقاصد الشارع، وبين الحدود الجنائية، وإن كان لم ينقد ذلك بكلام صريح. والله الموفق.

* * *

الفصل الثامـــن

مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفى الحنبلى - ت : سنة ٧١٦ هـ

يعتبر الإمام نجم الدين الطوفى (*)، من كبار أئمة المذهب الحنبلى فهو فقيه، أصولى، محدث، لغوى، ضليع فى كل هذه الفنون، وكتب كتبا كثيرة تدل على رسوخه فى شتى أنواع المعرفة والثقافة الإسلامية التى ذكرناها.

(*) هو سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد بن الصفي الطوفى الصرصري ثم البغدادى الحنبلى الأصولى المتفنن.

اختلف المؤرخون فى تاريخ ولادته. فأرخ ابن حجر لولادته فى سنة ٦٥٧ هـ وخالفه ابن العماد الحنبلى فأرخ لولادته سنة بضع وسبعين وستمائة وأصله من «طوف» أو «طوفا» من أعمال «صرصر» وهي قرية قرب بغداد.

وقد بدأ حياته العلمية فى «طوف»، حيث حفظ بها مختصر الخرقي فى الفقه، واللُّمع فى النحو لابن جنى.

دخل بغدا سنة ٦٩١ هـ، وواصل فيها تحصيل العلم.

وقد سافر إلى دمشق سنة ٧٠٤ هـ، ولقى الشيخ تقى الدين ابن تيمية.

ثم سافر إلى مصر سنة ٧٠٥ هـ. وحج وجاور بالحرمين الشريفين، وسمع بهما وقرأ بهما كثيرا.

وقد كان - رحمه الله - قوى الحافظة شديد الذكاء، مقتصداً فى لباسه وأحواله، متقللاً من الدنيا.

وفى ترجمته فى كتب التاريخ أنه شيعى منحرف فى الاعتقاد عن السنة، وينسب إليه شعر فيه قدح فى كبار الصحابة كأبى بكر - رضى الله عنه - وقد نفى عنه هذه التهمة بعض العلماء المعاصرين.

والحقيقة أن الطوفى كان جريئًا، حر التفكير، وقد مر بمحنة فى مصر فى نفس الفترة التى اضطهد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان الأذى موجها وقتها إلى الحنابلة كلهم، ولا يستبعد أنه اتهم بالرفض والتشيع - وعزر على ذلك ونفى إلى قوص فى صعيد مصر - نظرا لأنه حنبلى!

وقد ألف - رحمه الله - الكثير من الكتب، منها «بغية السائل فى أمهات المسائل» فى أصول الدين، و«الإكسير فى قواعد التفسير» و«الرياض النوادر فى الأشباه والنظائر». و«معراج الوصول» فى أصول الفقه. و«الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة» و«تحفة أهل الأدب فى معرفة =

ويعتبر كذلك الطوفى من مشاكل تاريخ الفقه والأصول، ولعله متهم بتجاوز حدود الاجتهاد الصحيح عند البعض، ومتهم فى دينه عند البعض الآخر. وكل ذلك بسبب نظريته فى رعاية المصلحة وهو موضوع ذو علاقة وثيقة بموضوع المقاصد الشرعية. ولكى نتعرف على الطوفى وعلى نظريته لنستطيع تكوين رأى عنه لا بد من الرجوع لكلامه شخصيا (١)، أما الاعتماد على النصوص المبتورة التى نقلها عنه الباحثون فى الموضوع، أو المهتمون بالطوفي - رحمه الله - فهو أمر غير محمود فى مثل هذا الموضع الشائك.

لذلك تم الرجوع إلى الكتاب الأصلى الذى ذكر فيه الطوفى نظريته، وهو كتاب «التعيين فى شرح الأربعين»، وقد شرح فيه الأربعين النووية، وقد كتبه كاملا فى ستة عشر يوما، وتعرض لموضوع المصلحة فى شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، ويعتبر شرحه لهذا الحديث أطول الشروح مقارنة بالأحاديث الأخرى فى نفس الكتاب، ولعله صنف هذا الكتاب خصيصا ليدون نظريته فى رعاية المصلحة، ومن خلال الرجوع لهذا الكتاب تم التعرف على نظرية المقاصد الشرعية عند نجم الدين الطوفى وهذا عرضها:

= لسان العرب» و«الإشارات الإلهية والمباحث الأصولية» و«العذاب الواصب على أرواح النواصب» و«تعاليق على الأناجيل» و«شرح مقامات الحريرية» و«البلبل فى أصول الفقه» اختصر به «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامه. و«موائد الحيس فى فوائد امرئ القيس». و«مختصر الجامع الصحيح» للترمذى.

وقد توفى - رحمه الله - سنة ٧١٦ هـ فى الخليل بفلسطين.

راجع فى كل ذلك (الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلانى. جـ ٢. ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ترجمة رقم (١٨٥٠) حققه وقدم له ووضع فهارسه محمد سيد جاد الحق. ط دار الكتب الحديثة بالقاهرة. الثانية سنة ١٣٨٥ هـ، ١٩٦٦م، وشذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى جـ ٦ ص ٣٩ - ٤٠ الإعلام لخير الدين الزركلى جـ ٣ ص ١٢٧ - ١٢٨).

(١) استغرق الأمر من الباحث عامين أو أكثر فى البحث عن الكتاب الذى شرح فيه الطوفى الأربعين حديثا النووية، وهو غير موجود فى المكاتب العامة بمصر ومنها دار الكتب المصرية، ومكتبة جامعة القاهرة، وكان البحث عن كتابه «الإشارات الإلهية فى شرح الأربعين النووية» أو أى كتاب للإمام الطوفى أو عن الإمام الطوفى يمكن الاستدلال به على خيط يدل على الكتاب، وبعد ذلك أتم الله النعمة وعثر على الكتاب بعض الأصدقاء بصدفة غريبة فى ثنايا معرض الدوحة الدولى للكتاب فى آخر سنة ١٩٩٨م تحت عنوان «التعيين فى شرح الأربعين» من تحقيق أحمد حاج محمد عثمان. وطبع مؤسسة الريان ببيروت والمكتبة المكية بمكة. ولله الحمد والمنة.

أولا : تعريف المصلحة وأقسامها :

يرى الإمام الطوفى رحمه الله أن تعريف المصلحة «مفعلة من الصلاح، وهو كون الشئ على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشئ له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على حالته الصالحة للضرب به.

وأما حدها بحسب العرف: فهى السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع: هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة.

ثم هى تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات» (١).

ثانيا : الأدلة الشرعية، وموقع المصلحة منها :

يرى الإمام الطوفى رحمه الله، أن أدلة الشرع تنحصر - بالاستقراء - فى تسعة عشر دليلا، ولا يوجد بين العلماء غيرها، «أولها: الكتاب، وثانيها: السنة، وثالثها: إجماع الأمة، ورابعها: إجماع أهل المدينة، وخامسها: القياس، وسادسها: قول الصحابى، وسابعها: المصلحة المرسلة، وثامنها: الاستصحاب، وتاسعها: البراءة الأصلية، وعاشرها: العوائد، والحادى عشر: الاستقراء، الثانى عشر: سد الذرائع، الثالث عشر: الاستدلال، الرابع عشر: الاستحسان، الخامس عشر: الأخذ بالأخف، السادس عشر: العصمة، السابع عشر: إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر: إجماع العشرة، التاسع عشر: إجماع الخلفاء الأربعة.

وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت، ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهى النص

---

(١) التعيين فى شرح الأربعين. لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الطوفى الحنبلى ص ٢٣٩ . تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. طبعة مؤسسة الريان ببيروت والمكتبة المكية. بمكة الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨م.

والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» (١) وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررا فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما ضرراً فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» جمعاً بين الأدلة» (٢).

تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

ثم يردف الطوفى بعد ذلك مبينا الموقع الحقيقى لرعاية المصلحة بقوله: «ولعلك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضى عليه بطريق التخصيص والبيان، لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذى دل عليها واستفيدت منه ليس قاطعا، فهى أولى.

---

(١) رواه ابن ماجه فى سننه عن ابن عباس وعبادة بن الصامت حديث رقم (٢٣٤٠، ٢٣٤١) فى كتاب الأحكام (١٧) باب من بنى فى حقه ما يضر بجاره جـ ٢ ص ٧٨٤.

رواه مالك فى الموطأ عن يحيى المازنى عن أبيه حديث رقم (٢٨٩٥) كتاب الأقضية (٨١) باب القضاء فى المرفق. جـ ٢ ص ٤٦٧. ط. مؤسسة الرسالة. الثانية سنة ١٩٩٣م.

رواه أحمد بن حنبل فى مسنده عن عبد الله بن عباس. جـ ١ ص ٣١٣ بلفظ (لا ضرر ولا إضرار) وكذلك فى مسند عبادة بن الصامت جـ ٥ ص ٣٢٧ بلفظ (قضى أن لا ضرر ولا ضرار).

(٢) التعيين فى شرح الأربعين للطوفى. ص ٢٣٧ - ٢٣٨ باختصار.

فنقول لك: إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى» (١).

ثم بعد أن ذكر الأدلة على رعاية الشرع للمصلحة، وأدلة الإجماع وفند جزءا كبيرا منها، قال: «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح فى الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به فى العبادات والمقدرات ونحوهما وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة واسلام: «لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده» (٢).

أدلة تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

ومما يدل على تقديم رعاية المصلحة، على النصوص والإجماع على الوجه الذى ذكرناه وجوه:

أحدها: أن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه (٣).

الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهى سبب الخلاف فى الأحكام المذموم شرعا (٤)، ورعاية المصالح أمر حقيقى فى نفسه ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى» (٥) (*).

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٣٩. (٢) المرجع السابق. ص ٢٥٩.

(٣) استدلال غير صحيح، فليس كل منكرى الإجماع يقولون برعاية المصلحة، كما أنه ليس كل من يرى رعاية المصلحة يرى الإجماع حجة إطلاقا، بل إن هناك من لا يرى فى الدليلين - المصلحة والإجماع - حجة وعلى ذلك لا يستقيم استدلال الإمام هنا.

(٤) يعلق محقق الكتاب هنا بقوله: «هذه كلمة شنيعة، وجرأة ذميمة، جره إليها التعسف الذى ركبه الشارح فى تقرير المصلحة كما يريدها، ذلك لأنه يستحيل أن يقع تضاد وتعارض فى الواقع ونفس الأمر بين نصوص الوحى من كتاب وسنة، وإنما التعارض الظاهر فى أفهام الناس ومداركهم. وقد نقل عن إمام الأئمة أبى بكر بن خزيمة أنه قال: «لا أعرف أنه روى عن النبى ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليات به لأؤلف بينهما». راجع التعيين هامش ص ٢٥٩. والحقيقة أن أسوأ ما فى كلام الإمام الطوفى رحمه الله هو الصياغة غير الدقيقة التى قد توهم القارئ بأشياء كثيرة لا يقصدها، مثل هذه الجملة التى جعلت المحقق - جزاه الله خيرا - يعلق عليها هذا التعليق العنيف، وله عذره!.

(٥) التعيين فى شرح الأربعين للطوفى ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(*) ليس صحيحا أن القول برعاية المصلحة سوف يرفع الخلاف، فالله سبحانه خلق الناس=

الوجه الثالث: فقد ثبت فى السنة معارضه النصوص بالمصالح ونحوها فى قضايا. منها: معارضة ابن مسعود النص والإجماع فى التيمم لمصلحة الاحتياط للعبادة كما سبق.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه حين فرغ من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة» [1] فصلى بعضهم قبلها، وقالوا: لم يرد منا ذلك، وهو شبيه بما ذكرناه.

ومنها قوله ﷺ «لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم» [2] وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب فى حكمها، فتركه لمصلحة التأليف ... إلخ» [3].

= مختلفين، وسيظل الناس - حتى مع القول برعاية المصلحة - فى خلاف وعلى ذلك يضعف استدلاله بهذا الدليل أيضا.

(١) رواه البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه باب مرجع النبى ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصرته إياهم. جـ٥ ص ١٤٣ وكذلك فى باب صلاة الخوف جـ٢ ص ١٩.

(٢) رواه البخارى فى كتاب الحج باب فضل مكة وبنيانها. عن عبد الله بن عمر عن عائشة. وعن عائشة، وله عدة ألفاظ فى البخارى جـ٢ ص ١٧٩ وما بعدها وكذلك فى تفسير سورة البقرة باب وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه جـ٦ ص ٢٤.

ورواه أحمد فى مسنده. مسند السيدة عائشة رضى الله عنها جـ٦ ص ١١٣ وكذلك ص ١٧٧ وكذلك ص ٢٤٧.

رواه الترمذى فى سننه عن عائشة كتاب الحج. باب ما جاء فى كسر الكعبة. حديث رقم (٨٧٥) جـ٣. ص ٢٢٤.

رواه مالك فى الموطأ عن عبد الله بن عمر عن عائشة. كتاب المناسك. باب (٥٣) ما جاء فى بناء الكعبة. جـ١ ص ٤٩٦ والحديث لفظه «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت».

رواه مسلم عن عائشة. روايات كثيرة متعددة كتاب الحج باب (٦٩ - ٧٠) باب نقض الكعبة وبنائها، وباب جدر الكعبة وبابها. جـ٢ ص ٩٦٨ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق. ص ٢٦٨.

ثالثا : معنى حديث «لا ضرر ولا ضرار» :

من الضرورى هنا أن نذكر شرح الإمام الطوفى لهذا الحديث لمعرفة كيف فهم معناه، وأين وضعه من باقى نصوص الكتاب والسنة، يقول الطوفى شارحا الحديث : «والضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرار إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة، أى : كل منهما يقصد ضرر صاحبه. ويروى هذا الحديث «ولا إضرار» بزيادة ألف، ... وهو فى معنى الضرر.

وقوله : «لا ضرر ولا ضرار» فيه حذف، أصله لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد. ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص، أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهى لا ينتفى، وأما استثناء لحوق الضرر لموجب خاص فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص، وإنما كان الضرر منفيا شرعا فيما عدا ما استثنى لأن الله عز وجل يقول : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة : ١٨٥] ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ [النساء : ٢٨] ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة : ٦] ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] وقال ﷺ «الدين يسر» (١) «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» (٢) ونحو ذلك من النصوص المصرحة بوضع الدين على تحصيل النفع والمصلحة، فلو لم يكن الضرر والضرار منفيا شرعا لزم وقوع الخلف فى الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها وهو محال.

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفى الضرر والمفاسد شرعا، وهو نفى عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضى تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة

---

(١) رواه البخارى . عن أبى هريرة كتاب الإيمان باب الدين يسر . جـ ١ ص ١٦ .
رواه أحمد فى مسنده من حديث عروة الفقيمى . جـ ٥ ص ٦٩ .
رواه النسائى فى سننه عن أبى هريرة . كتاب الإيمان باب (٢٨) الدين يسر . جـ ٨ ص ١٢١ – ١٢٢ . ط دار الدعوة – تركيا . بدون رقم أو تاريخ.

(٢) رواه أحمد فى مسند أبى أمامة الباهلى. جـ ٥ . ص ٢٦٦ . وعن عائشة رضى الله عنها جـ ٦ . ص ١١٦ . وكذلك جـ ٦ . ص ٢٣٣ (وله ألفاظ عدة).

الشرع وتخصيصها به في نفس الضرر وتحصيل المصلحة، لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررا فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملا بالدليلين ، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها » (١).

رابعا : اصطدام المصلحة مع النص :

تعتبر المشكلة الكبرى فى نظرية الطوفى هى مشكلة تصادم النص مع رعاية المصلحة، وقد كانت التهمة الكبرى التى التصقت بالطوفى أيضا أنه يرى تقديم المصلحة على النص، وكلمة النص هنا مطلقة، وحين تأتى لتفاصيل التهمة المنسوبة إليه تجد أنه متهم بتقديم المصلحة على النص القطعى الثبوت والدلالة .

ولكى تتضح الحقيقة لا بد من الرجوع لكلام الرجل نفسه، يقول رحمه الله : « والنص إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح فى الحكم أو محتمل، فهى أربعة أقسام :

فإن كان متواتراً صريحا فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح فى كونه قاطعا مطلقا، فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه، منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فنعود إلى الوفاق » (٢).

خامسا : الفارق بين مذهب الطوفى وبين المصالح المرسلة :

يرى الإمام الطوفى أن مذهبه فى رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذى يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية والمسمى بالمصلحة المرسلة، يقول فى ذلك « واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هى أبلغ من ذلك، وهى

---

(١) التعيين: للطوفي . ص ٢٣٦ – ٢٣٧ .   (٢) المرجع نفسه ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام.

وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع فى العبادات والمقدرات ونحوها، أو فى المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع فى الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة، غير أن الدليل على الحكم إما أن يتحد أو يتعدد، فإن اتحد مثل أن كان فيه آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك ثبت به، وإن تعدد الدليل مثل أن كان آية وحديثًا وقياسًا واستصحابًا ونحوها، فإن اتفقت الأدلة على إثبات أو نفى ثبت بها وإن تعارضت فيه فإما تعارضا يقبل الجمع، أو لا يقبله، فإن قبل الجمع جمع بينهما لأن الأصل فى أدلة الشرع الإعمال، لا الإلغاء، غير أن الجمع بينهما يجب أن يكون بطريق قريب واضح لا يلزم منه التلاعب ببعض الأدلة، وإن لم يقبل الجمع فالإجماع مقدم على ما عداها من الأدلة التسعة عشر، والنص مقدم على ما سوى الإجماع» [1].

ثم مضى الطوفى يضع ضوابط الترجيح بين الأدلة إن اتفقت أو تعارضت سواء من الكتاب أو السنة أو غيره، موضحا ضرورة التوفيق بينها وإعمالها جميعا إن أمكن ، وكيفية ترك بعضها والأخذ بالآخر حتى قال: « هذا تفصيل القول فى أحكام العبادات.

أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهى قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها أدلة الشارع المصلحة، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، فإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

ولا ضرار » وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل » (١).

ثم يقول الطوفى بعد ذلك موضحا سبب إعماله لرعاية المصلحة فى المعاملات دون العبادات والمقدرات: « وإنما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حق الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له سيده، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعا خادما له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، أو فعل ما يعلم أنه يرضيه فكذلك هاهنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هى المعتبرة وعلى تحصيلها المعول » (٢).

ملاحظات على نظرية الإمام الطوفى:

الكلام عن نظرية الإمام الطوفى بعد عرضها مبحث دقيق جدا، يتطلب التركيز الكبير، والتدقيق الكثير، ذلك أن الإمام الطوفى قد اشتهر عنه فى تاريخ علم الأصول أنه ذو مبدأ أصولى « شاذ » وأنه يخالف جمهور علماء الأصول فى موضوع رعاية المصلحة، وأنه رجل صاحب « شطحة » فكرية، أو « زلة » علمية لا يقاس عليها، ولا يؤخذ بها.

ولكن عند التدقيق فى كلامه نجد الحقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن هذا الكلام، بل إن اتهامه فى دينه من البعض، وبالخروج عن ضوابط العلم الصحيحة من البعض الآخر هو الذى يعد رميًا للناس بالبهتان، وتجاوزاً لحدود الاختلاف العلمى بسطحية شديدة، ذلك أن الرجل لا نقول – فقط – غير خارج عن آراء جمهور الأصوليين، بل إنه – كما سيحاول هذا البحث أن يثبت – لم يقدم أى

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٧٧ – ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٧٩.

جديد بنظريته فى رعاية المصلحة، وكل الخلاف - المزعوم - بينه وبين جمهور الأصوليين لا يتجاور اختلاف ألفاظ ومبان، أو لنقل اختلاف فى طريقة عرض الموضوع أما الجوهر فواحد لا خلاف فيه أو على الأقل فى جله.

١ - تعريف المصلحة عند الإمام الطوفى لا يختلف عن تعريفها عند غيره من العلماء. بل إن تقسيمه للمصالح على أساس أن العبادات والمقدرات الشرعية لا يدخلها رعاية المصلحة، ليس أمرا جديدا، لأن الكل متفق على أن أمور العبادات والمقدرات توقيفية تؤخذ من الشارع ولا مجال لإعمال العقل فيها. ولا نبالغ حين نقول إن نظرته هنا أضيق من غيره من العلماء لأنه حين استثنى العبادات جملة من إعمال المصالح، نسى أن يذكر الاندراج العام لقسم العبادات فى مصالح الآخرة أو مصالح الدين على خلاف فى التسمية بين الأصوليين،فقسم العبادات كله له مصلحة عظيمة هى تزكية النفس وتربيتها وتطهيرها.

٢ - قد يتوهم البعض من ألفاظ الطوفى.أنه مختلف عن غيره نظرا لنصه الصريح على تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع والحقيقة غير ذلك.

أولا: تقديمه للمصلحة على النص ليس تقديما مطلقا، بل هو مقيد بضوابط مهمة، يقول رحمه الله: وإن خالفاها - يعنى مخالفه النص والإجماع لرعاية المصلحة - وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان » (١).

وعلى ذلك فالمسألة مسألة جمع بين الأدلة، أو توفيق بين أدلة شرعية ظاهرها الاختلاف ومضمونها الاتفاق كما يحدث بين القرآن والقرآن، والسنة والسنة، والقرآن والسنة ... إلخ. ويعضد ذلك قوله فى شرح الحديث الآنف الذكر: «لا لحوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص ... لأن الحدود

(١) التعيين: للطوفي ص ٢٣٨.

والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص »[1] إذا فالإمام الطوفى يجعل رعاية المصلحة أمرا عاما فى كل المعاملات. ولكنه يذعن لأى دليل يخصص هذا العموم، يقول: « فهو نفى عام للضرر والمفاسد شرعا إلا ما خصصه الدليل » هذا من جهة تخصيص النص لعموم المصلحة أما من جهة نوع النص الذى تقدم عليه المصلحة فنراه يقسم النصوص الشرعية حسب قطعية ثبوتها إلى: آحاد ومتواتر. وحسب احتمالية دلالاتها إلى: محتمل وصريح.

ويرى أن وجود المتواتر الصريح صعب أو نادر أو شبه مستحيل ولكنه يفترض وجود مثل هذا النص المحكم الذى لا يتطرق إليه أى نوع من أنواع الشك من ناحية ثبوته أو إسناده، ومن ناحية دلالته ومعناه، شريطة أن لا يكون فى العبادات أو فى المقدرات فى المعاملات، يرى الطوفى أن مثل هذا النص - إن وجد - يستحيل أن يخالف المصلحة، بل لا بد وأن يكونا على وفاق.

إذا ... الرجل برئ من التهمة التى التصقت به مئات السنين، والتهمة الحقيقية التى يمكن توجيهها للطوفى هى « عدم الدقة » أو « تعميم الكلمات » أو « إبهام المصطلحات » فالشئ المعيب حقاً فى كلامه عدم توضيح المقصود بالضبط بألفاظ محكمة، واضحة، صريحة، لا تحتمل التفسير الخاطئ، أو الفهم المغلوط، لمثل هذا الموضوع البالغ الحساسية، ألفاظ تغلق الباب على هواة الصيد فى الماء العكر !!!.

والباحث هنا يوافق بعض أعلام الفقه المعاصرين، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى، والأستاذ الدكتور حسين حامد حسان، يقول الدكتور القرضاوى « وعندما عدت إلى مقولات الطوفى وقرأت كلامه بها بإمعان تبين لى بيقين: أنه حين يذكر (النص) فى كلامه لا يعنى به إلا (النص الظنى) فى سنده أو ثبوته، أو فى متنه ودلالته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم

---

(١) التعيين: للطوفى ص ٢٣٦.

يقتصر على بعضه، ولم تضنله إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب » [1].

وكذلك يقول الدكتور حسين حامد حسان : « الذى نراه أن النص الذى يسلم الطوفى إمكان التعارض بينه وبين المصلحة وبالتالى تقديم الأخيرة عليه، هو النص الظنى . أما النص الذى حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفى يمنع تخالفه مع المصلحة، فضلا عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه .

وسندنا فى هذا الرأى هو العبارات التى قدم بها الطوفى مذهبه، وهى فى نظرنا تفيد – إذا أخذت مجتمعة – أن الطوفى لا يرى فرض التخالف بين المصلحة والنص القطعى واقعًا . ومن ثم وجب تفسير مذهبه فى ضوء هذه الحقيقة »[2] .

من كل ما سبق نجد الإمام الطوفى عليه رحمه الله رجلا معتدلا غير متطرف، بل لا مبالغة فى القول بأنه ليس بصاحب مذهب فى هذا الموضوع فليس فى كلامه إضافه « جوهرية » تجعله مميزا عن غيره من العلماء، بل كل ما فى الأمر أنه عرض الموضوع بطريقة أخرى، وتلقف كلامه هواة التجريح والتشويه – وما أكثرهم – وفسروه على أسوأ ما يكون تفسير الألفاظ والتراكيب، والتصقت به تهمة تقديم المصلحة على النص ... هكذا دون تحديد نوع المصلحة أو نوع النص، تماما مثلما التصقت به تهمة التشيع ! .

والغريب أن مذهبه – تجاوزا – يقول بأن رعاية المصلحة تكون فى قسم المعاملات الإنسانية فقط، والنص يخصصها فى كثير من الأحيان، وإعمال المصلحة مع النص يكون دون إلغاء لنص أو افتيات عليه، إذ إعمال الأدلة كلها واجب، والأهم من ذلك أن كل هذه القيود الموضوعة لإعمال النص والمصلحة لا

---

(١) السياسة الشرعية فى ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها . د. يوسف القرضاوى . ص ٢٦٧ . ط . مكتبة وهبة الأولى سنة ١٩٩٨م.

(٢) نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى . د، حسين حامد حسان ص ٥٣٨ . ط مكتبة المتنبى . مصر . سنة ١٩٨١ .

تكون إلا مع النص الذى يقبل الاجتهاد، أى الذى يحتمل الأخذ والرد من ناحية ثبوته أو معناه، بالله . . . أين الفرق بينه وبين الجمهور ؟!.

ثانيا: تقديمه رعاية المصلحة على الإجماع ليس فيه جديد أيضًا !!!.

ذلك أن المشكلة ليست فى رعاية المصلحة، بل المشكلة فى هذه الإجماعات الكثيرة المزعومة الموهومة التى يدعيها بعض الناس دون سند أو دليل، لهذا السبب – والله أعلم – انطلقت صرخة هذا العالم الجليل تنادى بتقديم المصلحة – بضوابطها التى ذكرناها – على هذه الإجماعات التى يذكرها البعض فى مواضع خلافية دون شك، فحقيقة رأى الطوفى إذا: تقديم مصلحة منضبطة يعضدها الدليل الشرعى، والواقع الحى، على إجماع هيهات أن يتيقن تحققه! ولذلك نراه يستثنى أيضا موضوع العبادات والمقدرات الشرعية، وهذه الموضوعات إجماعاتها – فى الأعم الأغلب – سليمة غير مشكوك فيها، وسندها الأول النص وليس الإجماع. يقول الطوفى: «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح فى الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به فى العبادات والمقدرات ونحوهما، وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستنداتها أقوى من مستنده» (١).

ثالثا: من أدلة عدم إتيانه بجديد فى الموضوع، أنه فى مذهبه الكلامى لم يوافق الأشاعرة فى مذهبهم القائل بالتحسين والتقبيح العقليين، بل وقف مع أهل السنة والجماعة، ورد على المعتزلة ردا بليغا رصينا، كان من أهم ما فيه قوله: «المأخذ الثالث – أى على المعتزلة –: النزاع فى مراعاة المصالح، فعندهم يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه، على معنى أن العقل يدرك وجوب ذلك منه جزمًا تحقيقا للجود والعدل، ثم قالوا: لولا مراعاة المصالح والمفاسد، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحا من غير مرجح، فلما خص بعض الأفعال بالوجوب وبعضها

---

(١) التعيين للطوفى . ص ٢٥٩.

بالتحريم، وبعضها بالإباحة، دل على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة، والتحريم لدفعها، والإباحة لخلو الأفعال عن مصلحة ومفسدة.

وعند الجمهور لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح، وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز.

فأما ثبوت الأحكام في الأفعال، فيجوز أن يكون تعبدا محضا، ويجوز أن يكون رعاية للمصالح تفضلاً، وليس النزاع فيه، وإنما النزاع في رعايتها وجوبا، ولله سبحانه وتعالى أن يتفضل برعاية المصالح، وأن لإكماله أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعز والعلم وأن لا، وقد وقع ذلك مشاهداً في العالم، حيث الناس ما بين معافى ومبتلى، وفقير وغنى، وعزيز وذليل، وعالم وجاهل» [1]. ومن هذا النص السابق نرى أن الإمام الطوفى ليس صاحب «شطحة» في الموضوع، بل هو أقرب ما يكون إلى رأى جمهور علماء علم الأصول. ولو أن مذهبه في المصلحة مختلف عن مذهب الجمهور، لكان من الأولى به أن يلتزم رأى المعتزلة في التحسين والتقبيح.

٣ - يرى الإمام الطوفى أن مذهبه في رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذى يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية الإسلامية والمسمى بالمصلحة المرسلة، ولكن عند التدقيق في كلام الطوفى نرى أن الفارق بين مذهبه وبين مذهب القائلين بالمصالح المرسلة منعدم.

فالجميع متفق على أن أمور العبادات توقيفية تؤخذ من النص مباشرة، ولا مجال لإعمال العقل أو المصلحة فيها، وكذلك المقدرات.

أما ما يتعلق بالمعاملات فأصحاب القول بالمصالح المرسلة يرون الأمر ساحة بها الكثير من النصوص، وبها أيضا مناطق «فارغة» - إن صح التعبير -، وتملأ هذه «الفراغات» بالقياس وغيره من الأدلة، ومن هذه الأدلة المصلحة المرسلة، وهى أمور تركها الشرع - في قسم المعاملات الإنسانية بالطبع - دون أن

---

(١) شرح مختصر الروضة للإمام الطوفى جـ ١ ص ٤٠٩ - ٤١٠ تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى. ط . مؤسسة الرسالة .بيروت الأولى سنة ١٩٨٧م.

ينص على حكمها أو بلغة الأصول: «دون اعتبارها أو إلغاءها»، وفى نفس الوقت لا تخالف هذه الأمور أمرا شرعيا بوجه من الوجوه، بل بها اتفاق مع الشرع بوجه ما، كما أن فيها مصلحة حقيقية تنفع الناس، أو على الأقل فيها مصلحة حقيقية للناس.

ما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الطوفى الذى يري تقديم المصلحة على النص الظنى والإجماع فى مجال المعاملات، ولكنه يلزم نفسه بالقيود التى ذكرناها آنفا، بحيث لا يجتهد المجتهد إلا في نفس المنطقة «الفارغة» التى يجتهد فيها فقهاء المصلحة المرسلة؟ الجواب: لا فرق!.

ومما يدل على انعدام الفرق بين الإمام الطوفى وجمهور الأصوليين أن الرجل ليست له مخالفات فقيهة تذكر مع فقهاء المذاهب – وقد كتب فى الفقه –، بل حتى مع فقهاء الحنابلة، لا تكاد تجد له خلافا معهم ناتجا عن تطبيق مذهبه، صحيح أنه قد يخرج عن مذهب ابن حنبل، ولكن ذلك لسعة اطلاعه على المذاهب الأخرى، وعدم نعصبه لرأيه، ولبحثه الدؤوب عن الحق، وليس لأنه ذو مذهب أو نظرية تجعله يصل إلى «نتائج» أخرى غير تلك التى يصل لها غيره.

وليت إمامنا الطوفى عافانا من مشقة هذا الاستنتاج، وضَرَبَ الأمثلة الفقهية ليوضح لنا هذا المذهب، ولكنه – وهذا يعاب على بحثه – لم يذكر من الأمثلة شيئا تقريبا، لذلك كان لا بد من بعض الأمثلة من فقهه لإثبات عدم خروجه فى فروع الفقه – وهى التطبيق العملى لكل ما يقتنع به المجتهد فى الأصول – عن آراء جمهور الحنابلة أو على الأقل جمهور المذاهب.

أليس من حقنا أن نتساءل: لو كان مذهب الطوفى مختلفا عن بقية العلماء لماذا لم يكن رأيه فى هذا المثال مختلفاً، يقول رحمه الله: «فإذا حفر شخص بئرا، ودفع آخر إنسانا فتردى فيها فهلك، «فالأول»، وهو الحافر «سبب» إلى هلاكه، و«الثانى» وهو الدافع مباشر له، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة، فقالوا: إذا اجتمع المتسبب والمباشر، غلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم المتسبب.

ومن أمثلته: لو ألقاه من شاهق، فتلقاه آخر بسيف فقدّه، فالضمان على المتلقى بالسيف »[1] لماذا لم يقل إمامنا هنا بتغليب السبب على المباشرة، لماذا لم يعترض على آراء الفقهاء ويرى أن الضمان على من ألقى شخصا من شاهق لا على من تلقاه بسيفه إعمالا للمصلحة ؟؟.

٤ – ليس للإمام الطوفى إضافة تذكر فى نظرية مقاصد الشريعة، بل هو من جمهور التابعين للغزالى، وقد تكلم فى بحثه هذا عن الضروريات الخمسة على أساس أنها نموذج لاتفاق النص والإجماع والمصلحة وذكرها عن طريق الحدود الجنائية، وذكرها ناقصة، يقول: « فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهى قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة » فيذكر أن الأحكام الضرورية هى نفسها الحدود وليس حفظ ما يتعلق بهذه الحدود !.[2].

ثم ... نظرا لاستغراق موضوع المصلحة لهمته لم يلق لموضوع المقاصد وتقسيماتها بالاً، وهو تقصير شديد، وخلل كبير فى هذا البحث القيم، ذلك أن موضوع المصلحة هو فى حقيقته مدخل للوصول إلى الموضوع الأهم وهو « المقاصد » فاكتفى إمامنا هنا بالمقدمة أو المدخل ولم يعالج صلب الموضوع!.

٥ – من الواضح أن طرق معرفة المقصد عنده: النص، واعتبار علل الأمر والنهى.

* * *

---

(١) شرح مختصر الروضة، الطوفى . جـ ١ . ص ٤٢٦ – ٤٢٧ .

(٢) التعيين: للطوفى . ص ٢٢٧.

الفصل التاســـع

مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى

ت : سنة ٧٩٠ هـ

يعتبر الإمام الشاطبى [١] – فى رأى كثير من الأصوليين – واضع نظرية مقاصد الشريعة ومؤسسها، الذى صاغها الصياغة المحكمة الدقيقة، وأفرد لها جزءا خاصا من مؤلفه الشهير (الموافقات) وراعى هذه النظرية فى كل مؤلفاته واجتهاداته، بل يعتبر الإمام الشاطبى رحمه الله – فى رأى غالب الأصوليين –

---

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الغرناطى أبو إسحاق، الشهير بالشاطبى الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد .... » نيل الابتهاج بتطريز الديباج . أحمد بابا التنبكتى السودانى ص ٤٦ . ط . دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان .

وبغرناطة نشأ الشاطبى وترعرع (فتاوى الإمام الشاطبى محمد أبو الأجفان ص ٤١ ، مطبعة الكواكب . تونس الطبعة الثانية ١٩٨٥ م).

تتلمذ على يدى كثير من علماء الأندلس من غرناطة، وغيرها وكذا له الكثير من التلاميذ والاتباع.

وقد ترك الإمام الشاطبى تراثا ضخما قيما، ومن أهم ما ألف كتابه الشهير « الموافقات » وقد ذكر فى مقدمته أنه كان قد اختار اسما آخر للكتاب هو « عنوان التعريف بأسرار التكليف نظرا لما تضمنه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية » ثم عدل عن هذا الاسم إلى « الموافقات » بناء على رؤيا رآها لأحد الشيوخ من ذوى الحظوة والاحترام عنده (الموافقات فى أصول الشريعة . أبو إسحاق الشاطبى . جـ١ . ص ٢٤) وقد قسم الشاطبى كتابه هذا خمسة أقسام تناول فى القسم الثالث المقاصد الشرعية، وكذلك من أهم مؤلفاته كتاب « الاعتصام » وهو جزئين – وموضوعه البدع والمحدثات، وضمنه مباحث نفيسة فى أصول الفقه، كمبحث المصالح المرسلة والاستحسان.

وكذلك ألف رحمه الله « الإفادات والإنشادات » . « وفيه طرف وتحف وملح أدبية وإنشادات » وقد وردت تسميته غلطًا « الإشارات والإفادات » فى الكتاب الشهير « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ».

ومن أهم ما ترك الشاطبى كذلك من كتب غير مطبوعة « كتاب المجالس » وقد شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخارى، ولعل ذلك الكتاب هو الكتاب الوحيد الذى يذكر له فى الفقه. وله كذلك « شرح الألفية ». شرح فيه ألفية ابن مالك فى النحو، قيل عنه « شرحه الجليل على الخلاصة فى النحو، فى أسفار أربعة كبار. لم يؤلف عليها مثله بحثا وتحقيقا فيما أعلم » =

« الأب الروحى » لهذه النظرية فشأنه مع نظرية المقاصد شأن الشافعى مع أصول الفقه، وشأن « أرسطو » (*) مع « علم المنطق » .

وقد ذكر الشاطبى « أن بعض الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى العاجل والآجل معا » (١) وهذا أمر بديهى، فمصلحة الآخرة هى رضوان الله ونعيمه، ومفسدتها هى سخط الله وعذابه، وإنما اعتبر ما يجلبهما مصلحة ومفسدة من باب إعطاء الوسائل حكم المقاصد وإعطاء الأسباب حكم مسبباتها .

= (راجع : نيل الابتهاج للتنبكتى . ص ٤٧ وما بعدها . وكذلك فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجفان . ص ٤١ وما بعدها وكذلك الأعلام . للزركلى جـ ١ ص ٧٥) .

● محنته :

تحدث الشاطبى عن محنته – وكانت بسبب تصديه للبدع وأهلها – فى مقدمة كتابه « الاعتصام » ذلك أنه قد تولى توجيه جمهور الناس بالخطابة والإمامة ونحوهما، وأراد أن يسير فى ذلك على ما يقتضيه العلم والحق ولكنه اصطدم بما فشا فى الناس من سيئ العادات، ومنكر البدع المحدثات، ووجد ذلك كله قد رسخ واستقر، فشب عليه الصغير وشاب عليه الكبير، فوقف حائرا مترددا : هل يساير الناس على ما هم عليه ويستسلم لعاداتهم وبدعهم؟ أم يتمسك بالأدلة وما تقتضيه، وينتصر للسنة وما تمليه؟ .

ولم يتردد كثيرا فاتبع الحق، وقام بأداء الرسالة، يقول رحمه الله : « إن الهلاك فى اتباع السنة هو النجاة . وإن الناس لن يغنوا عنى من الله شيئا، فأخذت فى ذلك على حكم التدريج فى بعض الأمور . فقامت علىّ القيامة، وتواترت علىّ الملامة، وفوّق إلىّ العتاب سهامه، ونسبت إلىّ البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة ... » (راجع فى كل ذلك : نيل الابتهاج للتنبكتى . ص ٤٦ وما بعدها، وكذلك . فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجفان . ص ٤١ وما بعدها والأعلام . للزركلى . جـ ١ ص ٧٥) .

(*) يختلف الباحث هنا مع جمهور الباحثين الأصوليين فى ذلك، وقد حاول من خلال البحث أن يثبت أن واضع النظرية هو الإمام أبو حامد الغزالى، وعنه نقل الأصوليون هذه النظرية، بل إن الشاطبى نفسه يعتبر شارح نظرية الإمام الغزالى – كما سوف يتضح من خلال الصفحات القادمة –، فليس شأن الشاطبى مع المقاصد كما أرسطو مع علم المنطق، بل شان الإمام الشاطبى مع المقاصد ومع الإمام الغزالى شأن ابن رشد مع علم المنطق والفلسفة اليونانية ومع أرسطو، إن صح التعبير! .

(١) الموافقات فى أصول الشريعة . لأبى إسحاق الشاطبى . جـ ٢ ص ٦ ط دار المعرفة . بيروت – لبنان . الثانية . سنة ١٩٧٥م .

تعريف المصلحة عند الشاطبى :

وقد عرف الشاطبى المصالح الدنيوية بقوله : « وأعنى بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان ، وتمام عيشه ، ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية ، والعقلية على الإطلاق ، حتى يكون منعما على الإطلاق » (١) .

ولتفادى أى التباس فى مفهوم المصلحة نص الشاطبى على أن المصالح الحقيقية هى التى تؤدى إلى إقامة الحياة لا إلى هدمها وإلى ربح الحياة الأخرى والفوز فيها ، لذلك أردف قائلا : « المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس ، فى جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية ، ... فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباد الله . وهذا المعنى إذا ثبت ، لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ، وقد قال ربنا سبحانه : ﴿ **وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ** ﴾ [المؤمنون : ٧١] فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا ، لا من حيث أهواء النفوس » (٢) .

اختلاط المصالح والمفاسد :

وهذا يجرنا إلى مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد ، بحيث يكون الفعل الواحد مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى ، وهذا كثير جدا .

ذلك أنه يندر وجود مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة ، وكذلك العكس ، « فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا . إنما تفهم على مقتضى ما غلب ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهى المصلحة المفهومة عرفا ، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عرفا ... » (٣) .

وقد امتاز تناول الشاطبى لموضوع اختلاط المصالح بالمفاسد – عن غيره من

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٣٧ – ٣٩ . (باختصار) .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٢٦ .

العلماء – بتدقيق مقاصدى كبير [١]، يقول: «فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد، فهى المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد .. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة فى شريعة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هى الغالبة بالنظر إلى المصلحة فى حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعيا. ولأجله وقع النهى ... فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هى المقصود بالنهى عن ذلك الفعل ...

فالحاصل فى ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعا هى خالصة، غير مشوبة بشئ من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرا ...» [٢].

ولما كانت المصالح والمفاسد فى واقع الحياة على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض، كان لا بد من التشريع، وكان لا بد من أن يدخل الناس تحت سلطان هذا التشريع ويذعنوا له، وهذه هى المصلحة الكلية وعنها تصدر وبها تتحصل جميع المصالح. وهو ما يتمثل فى الشريعة، ذلك «أن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص.

أما الجزئية فما يعبر عنه كل دليل فى خاصته.

وأما الكلية فهى أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته فلا يكون كالبهيمة المسيبه تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع» [٣].

عرض لنظرية المقاصد عند الشاطبى:

خصص الشاطبى القسم الثالث من الأقسام الخمسة لكتابه «الموافقات فى أصول الشريعة» لنظرية المقاصد. وهو – رغم كلامه عن المقاصد فى هذا القسم

---

(١) شأنه فى ذلك شأن ابن تيمية.

(٢) المرجع السابق. جـ ٢. ص ٢٦ – ٢٧ باختصار.

(٣) المرجع السابق. جـ ٢. ص ٣٨٦.

بشكل مباشر – لم يكتف بما ذكره فى هذا القسم من الموافقات؛ بل كان كثير الاستطراد لذات الموضوع فى مختلف كتبه. وقد قسم الشاطبى المقاصد إلى قسمين:

القسم الأول: قصد الشارع.

والقسم الثانى: قصد المكلف.

القسم الأول: قصد الشارع:

وقد قسم الإمام الشاطبى هذا القسم إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: قصد الشارع فى وضع الشريعة:

وقد قال عن هذا القسم: «قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداء» (١) وبنى على ذلك الشيخ عبد الله دراز توضيحا هاما قال فيه: «أى بالقصد الذى يعتبر فى المرتبة الأولى ويكون ما عداها كالتفسير له وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد فى الدارين» (٢).

ويفتتح الشاطبى بيانه لهذا القصد الأول لأحكام الشريعة بقوله: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ... ضرورية .. وحاجية ... وتحسينية ...» (*) (٣) ثم شرع فى تعريف هذه المراتب الثلاث فقال: فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين (٤).

ثم عرّف الحاجى بقوله: «وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت

---

(١) الموافقات فى أصول الشريعة للشاطبى جـ ٢ . ص ٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٥ .

(*) لاحظ كيف بدأ بشرح الجزء الأول من نظرية الإمام الغزالى.

(٣) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٨ (باختصار).

(٤) المرجع السابق جـ ٢ . ص ٨ .

المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة » [١].

ثم عرف التحسينات بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق » [٢].

ثم ذكر أن هذه الضروريات والحاجيات والتحسينات يكون الحفظ لها بأمرين:

الأول: « ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثانى: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم » [٣]، والضروريات، والحاجيات، والتحسينات لا بد من مراعاتها فيِ جميع جوانب التشريع: العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

ففى الضروريات:

« فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات..، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا بواسطة العادات. والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مثلت والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة

---

(١) الموافقات. للشاطبى. جـ ٢ ص ٨ -٩. (٢) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ٩.
(٣) المرجع السابق. جـ ٢ ص ٨.

الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض. والجنايات: ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال» (١).

وفي الحاجيات:

تجرى كذلك فى « العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففى العبادات: كالرخص المخففة. وفى العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال. وفى المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسلم. وفى الجنايات: كالحكم باللوث والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع» (٢).

وفي التحسينات:

فتجرى فى «العبادات»، كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة. والتقرب بالنوافل ... وفى العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والإسراف والإقتار فى المتناولات. وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة. وفى الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد» (٣).

وذكر أن المصالح الضرورية الخمس والتى اصطلحوا على تسميتها بالكليات الخمس والتى هى: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. تعتبر أصول المصالح وأسسها. والمصالح الحاجية إنما هى خادمة ومكملة للضرورية، مثلما أن التحسينية خادمة ومكملة للحاجية. فالكل إذا حائم حول

---

(١) المرجع السابق. جـ٢ ص ٩-١٠ (باختصار).
(٢) المرجع السابق. جـ٢ ص ١١ (باختصار - وتصرف).
(٣) المرجع السابق. جـ٢ ص ١١ - ١٢ (باختصار وتصرف).

الضروريات، يقويها ويكملها ويحسنها. وينبنى على هذا الترتيب مبادئ مهمة جدا، فى الأولويات وفى الترجيح بين المصالح عند تعارضها.

فمن ذلك أن كل تكملة فلها – من حيث هى تكملة – شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال» [١].

ثم ذكر أنه – لأجل حفظ الضروريات – لا بد من المحافظة على الحاجيات والتحسينات لأن «فى إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه، ومدخلا للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ...، فالمجترئ على الأخف بالإبطال معرض للتجرؤ على ما سواه ... فإذا قد يكون فى إبطال الكماليات بإطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما ...» [٢].

النوع الثانى: قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام:

وهذا النوع هو أقصر الأنواع الخمسة، حيث لم تزد مسائله على الخمس، ويمكن إرجاعها إلى مسألتين هما – حسب تعبيره –:

«هذه الشريعة المباركة عربية...» [٣] و«هذه الشريعة المباركة أمية» [٤] وعلاقة المسألتين بموضوع المقاصد أن الفهم السليم للشريعة ومقاصدها، لا يكون إلا من خلال هاتين المسلمتين، أما الأولى فلأن «القرآن نزل بلسان العرب ... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة» [٥].

ومن هنا نرى أنه لا مكان لفهم مقاصد الشريعة إلا بفهم القرآن، ولا مجال لفهم القرآن إلا بفهم اللغة العربية، وفهم المعهود من أساليب العرب ومن ذلك أن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام فى وجه والخاص فى وجه. وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتتكلم بالكلام ينبئ

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ٢ ص ١٣.
(٢) المرجع السابق. جـ٢. ص ٢١ – ٢٢ باختصار.
(٣) المرجع السابق. جـ٢ ص ٦٤.
(٤) المرجع السابق جـ٢ ص ٦٩.
(٥) المرجع السابق. جـ٤ ص ٣٢٤.

أوله عن آخره. أو آخره عن أوله. وتتكلم بالشئ يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشئ الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب فى شئ منه هى، ولا من تعلق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك، فالقرآن – فى معانيه وأساليبه – على هذا الترتيب »[1].

ويكثر الإمام الشاطبى من التأكيد على أهمية والتزام حدود وقواعد اللغة العربية فى فهم مقاصد النصوص. لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع »[2]، ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان فى النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا فى فهم العربية، فهو مبتدئ فى فهم الشريعة، أو متوسطا فمتوسط فى فهم الشريعة ...»[3] وهكذا، فكلما كان أمكن فى اللغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكا سليما.

« أما كون الشريعة أمية، «فلأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح »[4].

النوع الثالث: قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

وفيه تناول الشاطبى مقاصد الشارع فى التكليف، وحدود ما قصده مما لم يقصده فى تكاليفه للعباد.

وقد وزع أبحاثه على اثنتى عشرة مسألة، تمثل المسألة السابعة نصف حجمها، ويمكن جمع مباحث هذا النوع فى موضوعين، هما:

١ – التكليف بما لا يطاق.

٢ – التكليف بما فيه مشقة.

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ٦٥ – ٦٦. (٢) المرجع السابق. جـ ٤ ص ٣٢٤.

(٣) المرجع السابق جـ ٤ . ص ١١٥.

(٤) وضح الشيخ عبد الله دراز ذلك بقوله: « أى فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم» هامش جـ ٢ . ص ٦٩.

فأما الأول فمنفى عن الشريعة إجماعا لذلك لم يطلب من الإنسان عدم الأكل أو الشرب، ولا تحسين ما قبح من جسمه. ولكن المطلوب عدم الجنوح إلى الحرام (١).

ففيما يخص التكاليف الشرعية، إذا أمر الشارع المؤمنين بالتحابب – مثلا – فإن المقصود ما يؤدى إلى الحب من أسباب سابقة أو مقارنة أو لا حقة، تقويه وترسخه، وليس المقصود بالتكليف حصول الحب ذاته.

وأما مشتبهات الأفعال، فتتمثل خاصة فى الصفات الباطنة كالكبر والحسد وحب الدنيا والحلم والشجاعة والجبن:

وقد بحثها فى المسألة الثالثة والمسألة الرابعة (٢).

وفى المسألة الخامسة والسادسة وضح أن التكليف بالشاق أنواع: الأول: مشقة لا تطاق. وهى مانعة من التكليف. الثانى: المشقة الخارجة عن المعتاد. وهى مانعة من التكليف أيضًا. الثالث: المشقة الزائدة على المعتاد. وهى غير مانعة للتكليف وتناول هذا فى المسألة السابعة وقرر «أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن ليس المقصود عين المشقة ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من قدر من نفس المشقة التى فيها، بل يقصد ما فى ذلك من المصالح العائدة للمكلف.

ثم انتقل فى المسألة الثامنة إلى النوع الرابع من المشقة، وهى مشقة مخالفة الهوى وبين أنها مشقة غير معتبرة شرعًا (٣) ثم يرجع مرة أخرى فى المسألة الحادية عشرة ليفصل القول فى المشقة التى يقصد الشارع رفعها عن المكلفين والتى لا يقصد إلى رفعها (٤).

وختاما لمباحث المشقة والتيسير أتى بالمسألة الثانية عشرة، وهى إحدى

---

(١) الموافقات. جـ ٢ ص ١٠٨ – ١٠٩. (بتصرف).
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٩ – ١١١.
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ١١٩ – ١٥٣ (بتصرف واختصار).
(٤) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٥٦.

نوادره، ومضمونها أن التشريع ينزل فى الأصل «على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ بين الطرفين [١] بقسط لا ميل فيه ...» [٢] وعلى هذا جاءت معظم التكاليف، فى اعتدال يناسب عامة المكلفين.

النوع الرابع: قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة:

وهو أطول أنواع القسم الأول، ولعل ما أسهم فى إطالة هذا النوع هو الاستطرادات الطويلة الخارجة عن موضع المقاصد، وإن كانت لا تعدم صلة بمباحث هذا النوع.

وقد بدأ هذا النوع بالمسألة الأولى - من عشرين مسألة - ملخصها: أن «المقصد الشرعى من وضع الشريعة، إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا» [٣] وقد علق هنا شيخنا الأستاذ عبد الله دراز موضحا الفرق بين النوع الرابع الذى نتكلم عنه الآن، وبين النوع الأول من مقاصد الشريعة، الذى هو قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداءً، يقول الشيخ عبد الله دراز: «هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذى قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى. ولا تنافى بين القسمين ...، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة فى الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه» [٤].

ومن أهم ما تكلم فيه الشاطبى فى هذا النوع ما ذكره فى المسألة الثانية يقول: «المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية، فهى التى لاحظَّ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة في كل ملة ... وتنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأما كونها عينية: فعلى كل مكلف فى نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد

---

(١) أى طرفا التخفيف والتشديد. (٢) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ١٦٣ وما بعدها.
(٣) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ١٦٨.
(٤) الموافقات . جـ ٢ ص ١٦٨ (فى الهامش).

الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عرضه فى عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه فى مضيعة اختلاط الأنساب العاصفة بالرحمة على المخلوق من مائه . وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة. ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوما عليه فى نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلى.

وأما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم فى جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها .

إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به فى كونه ضروريا، إذ لا يقوم العينى إلا بالكفائى [١] .

ويلاحظ أن بعض مسائل هذا النوع ذات تشابه وتقارب مع مباحث القسم الثانى (مقاصد المكلف) وفيها نوع من التمهيد لها.

القسم الثانى : قصد المكلف :

وقد تناوله فى اثنتى عشرة مسألة.

أما المسألة الأولى فجاءت بمثابة تمهيد للقواعد التى جاءت بعدها. وقد قرر فيها أمرا بديهيا فى الدين، وهو «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة فى التصرفات، من العبادات والعادات» [٢] .

ثم أتى لصلب الموضوع فى المسألتين الثانية والثالثة، وهو: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده فى العمل موافقا لقصده فى التشريع ...» [٣] والوجه الآخر لهذه القضية، هو أن «كل من ابتغى فى تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله فى المناقضة باطل. فمن ابتغى فى التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل» [٤] .

وأهم ما تناول الشاطبى - رحمه الله - فى هذا القسم موضوعا: الحيل الشرعية ومدى مشروعيتها، ومسألة: كيف يعرف مقصود الشارع؟.

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ١٧٦- ١٧٧ باختصار.
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٢٣.
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٣١.   (٤) المرجع السابق . جـ ٢ ص ٣٣٣.

وقد تتناول موضوع الحيل في عدة مسائل [١] فوضّح أن الوجوب والتحريم من أحكام الشرع، وتعريف الحيلة أن يتسبب «المكلف في إسقاط ذلك الواجب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب، حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا. كمن أظله شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه ...، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سببا مجهزا كإشراع الرمح وحفر البئر، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه» [٢].

وبين – بعد أن حدد مصطلح الحيلة – أن الحيل – بالمصطلح السابق – «غير مشروعة في الجملة. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة» [٣] ثم يفترض بعد ذلك أن الحيلة لم تحرم حلالا أو تحل حراما، ولم تهدم أصلا شرعيا وحينئذ تكون «غير داخلة في النهي ولا هي باطلة ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام.

«**أحدها**»: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

«**والثاني**»: لا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها.

«**وأما الثالث**»: فهو محل الإشكال والغموض» [٤].

فهناك من يلحق المسألة من هذا القسم بالقسم الأول، وهناك من يفعل العكس.

وبعد تناوله لموضوع الحيل عرج – في نفس المسألة الثانية عشرة – على موضوع طرق معرفة المقصد الشرعي، وربط الموضوعين ببعضهما بقوله: «للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب – يعني موضوع الحيل – مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟» [٥].

---

(١) من المسألة العاشرة حتى الثانية عشرة.

(٢) الموافقات للشاطبي. جـ٢ ص ٣٧٩ – ٣٨٠.

(٣) المرجع السابق جـ٢ ص ٣٣٣.

(٤) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٨٧ – ٣٨٨.

(٥) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩١.

وقبل أن يذكر الجهات التى بها يعرف مقصود الشارع، قسم الناس فى موقفهم من المقاصد وكيفية تعرفها إلى ثلاثة أصناف:

«(**أحدها**) أن يقال: إن مقصد الشرع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به. وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامى، مجردا عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ... ويبالغ فى هذا حتى يمنع القول بالقياس ... وهو رأى الظاهرية» (١).

(**الثانى**) فى الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان:

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس فى هذه الظواهر ولا ما يفهم منه، وإنما المقصود أمر آخر وراءه ... وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم «الباطنية».

الضرب الثانى: بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معانى الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق ... وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب ولكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعانى النظرية. وهو رأى المتعمقين فى القياس المقدمين له على النصوص» (٢) ولم يسم من هؤلاء أحدا ولا مذهبا. ولعل السبب فى عدم تسميته لأحد من هؤلاء أنه كان يتكلم عن القسمة العقلية لموقف الناس من طرق معرفة المقصد بغض النظر عن وجود أتباع لهذه القسمة فى الواقع، والسبب الآخر أن تقديم القياس على النص ليس منهجا معتمدا عند أحد، بل هو يقصد أن البعض قد يقع فى ذلك أثناء التطبيقات العملية فى فقه الفروع، دون أن يكون ذلك مذهبه الأصولى الذى به يستدل، وعلى أساسه يرجح.

«(**الثالث**): أن يقال باعتبار الأمرين جميعا، على وجه لا يخل فيه المعنى

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ٢ ص ٣٩١ – ٣٩٢. باختصار.

(٢) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩٢ – ٣٩٣. بتصرف واختصار.

بالنص، ولا بالعكس، لتجرى الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذى أمه أكثر العلماء الراسخين» (١).

وبناء على ما سبق حدد الشاطبى الجهات التى يعرف منها مقصود الشارع فى أربع، هي:

١ - مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى (٢).

٢ - اعتبار علل الأمر والنهى. ٣ - اعتبار المقاصد الأصلية والتابعة.

٤ - سكوت الشارع مع توافر داعى البيان والتشريع (٣).

وهذا تفصيل الشاطبى وشرحه للجهات الأربع السابقة:

الجهة الأولى: «مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهى ...» (٤).

الجهة الثانية: «اعتبار علل الأمر والنهى، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه والحدود لمصلحة الازدجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا» (٥).

الجهة الثالثة: «أن للشارع فى شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة» (٦).

---

(١) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩٣.

(٢) لم يذكر الشاطبى هنا «الاستقراء» ولا يعرف لماذا؟ مع أنه أهم جهات معرفة المقصد الشرعى فى مذهبه.

(٣) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ٣٩٣ - ٤٠٩. بتصرف واختصار.

(٤) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩٣.

(٥) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩٤.

(٦) المرجع السابق. جـ٢ ص ٣٩٦.

« مثل النكاح، فقد شرع لمقصد أصلى هو التناسل، وقد يتحقق فيه أيضا كثير من المقاصد التابعة. وقد تتحقق هذه المقاصد التابعة أو بعضها دون تحقق المقصد الأصلى، مثل طلب السكن، والإزدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والاستمتاع بالحلال، وقيام المرأة على الأولاد ... إلخ، فجميع هذا مقصود، منه ما نص عليه أو أشير إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص ... وذلك أنه ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى، ومقو لحكمته، وابتدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف، الذى يحصل به مقصود الشارع الأصلى من التناسل. فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا » (١) وعلى ذلك فالنكاح لكل هذه الأسباب أو غيرها سائغ جائـــــز.

وعنـد ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا ...، وكذلك نكاح المتعة، وكل نكاح على هذا السبيل. وهو أشد فى ظهور محافظة الشارع على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا فى العبادات، فإن المقصد الأصلى فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات فى الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده، كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم، ... فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل » (٢).

---

(١) المرجع السابق. جـ ٢. ص ٣٩٦ - ٣٩٧ « (بتصرف واختصار ».

(٢) المرجع السابق. جـ ٢ ص ٣٩٧ - ٣٩٨. باختصار.

وهناك قاعدة أخرى: «وهى أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت فى مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر فى الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياسًا، فإنك تجده مطردًا» (١).

وعلى ذلك قسم الشاطبى المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: «ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح» (٢).

القسم الثانى: «ما يقتضى زوالها عينا، فلا إشكال أيضا فى أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا، فلا يصح التسبب بإطلاق.

الثالث: ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصح فى العادات دون العبادات. أما عدم صحته فى العبادات فظاهر. وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب» (٣).

الجهة الرابعة: «السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التى حدثت بعد رسول الله ﷺ. فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعا بلا إشكال، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثانى: أن يسكت عنه وموجبه المقتضى لهم قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ ٢. ص ٢٠٧.
(٢) المرجع السابق جـ ٢. ص ٤٠٧.
(٣) المرجع السابق. جـ ٢ نفس الصفحة.

كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجودا، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا فى أن الزائد على ما كان هنا لك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع. إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنا لك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه» (١).

والشاطبى هنا ينص على هذه القاعدة قاصدا ضرب البدع، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها، وقد اتكأ على هذه القاعدة وهو يتصدى للبدع والمبتدعة فى كتاب (الاعتصام) وذلك عند رده المطول على شيخه أبى سعيد بن لب، حيث أعاد هناك (٢) ما قاله هنا فى (الموافقات) بنصه تقريبا.

الجهة الخامسة: الاستقراء:

وقد اعتمد عليه اعتماداً كبيراً، ورغم عدم ذكره فى جهات معرفة المقصد إلا أنه ذكره فى مواضع أخرى كثيرة، فمثلاً فى بداية كتابه «الموافقات»، بدأ بعدة مقدمات:

أولها: «أن أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعى.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع» (٣).

إذن فالاستقراء دليل شرعى، وهو - بعكس كثير من الأدلة الشرعية - يتجاوز مرحلة إفادة العلم الظنى، إلى مرحلة الإثبات القطعى.

وفى المقدمة الثانية ذكر أن استعمال الأدلة العقلية فى علم أصول الفقه، تستعمل تابعة للأدلة الشرعية، إذ العقل - كما هو عند الأشاعرة - ليس بشارع.

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠ (باختصار).

(٢) الاعتصام. للشاطبى. جـ ٢. ص ٣٦٠ وما بعدها. ضبطه وصححه: أحمد عبد الشافى ط. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. الثانية سنة ١٤١٥ هـ - سنة ١٩٩٥م.

(٣) الموافقات. للشاطبى. جـ ١ ص ٢٩.

فالقصد الأول هو الدليل الشرعى، والقطع فى آحاد الأدلة الشرعية أمر فى غاية الندرة، نظراً لأن الدليل يحتمل الظن من ناحية الثبوت أو الدلالة أو منهما معاً.

إذن فالأدلة المعتبرة هنا مستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولذلك أفاد التواتر القطع – من ناحية الثبوت –.

ولهذا اتفقت الأمة – على حد قول الإمام الشاطبى– بل سائر الملل على أن الشريعة جاءت للمحافظة على الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. والعلم بهذا ليس بنص معين، بل بمجموع أدلة لا تنحصر (١).

« وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر، وهو: أن كل أصل شرعى لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به » (٢).

ثم يقول فى المقدمة الخامسة: « كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى ».

والدليل على ذلك – فى رأيه – « استقراء الشريعة » (٣).

وفى موضع آخر يستدل على أن « التشابه لا يقع فى القواعد الكلية، وإنما يقع فى الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين، أحدهما: الاستقراء.

والثانى: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه » (٤).

ويستدل كذلك فى موضع آخر على أن « القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ فى أمور جزئية. بدليل: الاستقراء. فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت » (٥).

---

(١) الموافقات للشاطبى. جـ١. ص ٣٥ – ٣٨ (بتصرف – واختصار).

(٢) المرجع السابق. جـ١ ص ٣٩.

(٣) المرجع السابق. جـ١ ص ٤٦.

(٤) المرجع السابق. جـ٣ ص ٩٦. (باختصار).

(٥) المرجع السابق. جـ٣ ص ١١٧.

ويقـول فى مـوضع آخـر: «السنة راجعـة فى معناها إلى الكتـاب. فـهى تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وقد دل على ذلك: الاستقراء التـام [1].

إذن فالاستقراء عند الشاطبى أصل عظيم من أصول الاستدلال. وجهة من أكبر جهات معرفة قصد الشارع، بل إن مقاصد الشرع كلها ما ثبتت إلا باستقراء مجموع أدلة الشرع.

* * *

● **ملاحظات على نظرية المقاصد عند الشاطبى:**

أولاً: الجوانب الإيجابية:

١ – اهتم الشاطبى بجانب إقامة المقاصد الشرعية من الأساس (جانب الإيجاب)، ولم يكتف بدفع الضرر عنها فقط (جانب السلب).

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن السبق التاريخى فى ذلك ليس للشاطبى بل لابن تيمية، كما سوف يتضح.

٢ – اهتم الشاطبى بتحجيم موضوع ارتباط المقاصد الشرعية بالحدود الجنائية، فجعل ذلك قسماً من أربعة أقسام.

والسبق التاريخى في ذلك أيضاً لابن تيمية، كما سوف يتضح.

٣ – اهتم الشاطبى بموضوع اختلاط المصالح والمفاسد، والترجيح بينهما، وقد سبقه فى الاهتمام بهذا أيضاً ابن تيمية، كما سوف يتضح.

٤ – أخيراً، وبعد عدة قرون وضح الشاطبى معنى المصطلحات المبهمة فى هذه النظرية، ففسر لنا معنى الضرورى، والحاجي، والتحسينى. وله أسبقية تاريخية فى ذلك دون شك.

٥ – من سمات أسلوب الشاطبى فى كتابته فى موضوع المقاصد، كثرة

---

(١) المرجع السابق . جـ ٤ . ص ١٢ – ١٣ (بتصرف – واختصار).

التقسيمات. والحقيقة أنه كان موفقًا فى معظم هذه التقسيمات. يضاف إلى ذلك نظرته العامة الواسعة لموضوع مقاصد الشريعة.

٦ - من أهم المباحث التى ابتكرها الشاطبى: مبحث المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة.

٧ - يعتبر الشاطبى كذلك أول من أدخل مقاصد المكلف ضمن مبحث مقاصد التشريع. وبيّن كيف أن قصد المكلف ينبغى أن يوافق قصد الشارع، واهتم بموضوع الحيل. وهو أمر سبقه إليه ابن تيمية، حيث اهتم بموضوع إبطال الحيل اهتمامًا شديدًا.

٨ - الشاطبى أول من تكلم صراحة عن طرق معرفة المقصد الشرعى. ويعنى الباحث هنا أنه عنون لهذا الموضوع بهذا العنوان، أما مضمونه الإجابة عن طرق معرفة المقصد الشرعى فموجود فى ثنايا كتب أصول الفقه، وذلك فى مباحث القياس، والعلة، وطرق معرفة العلة.

٩ - من أهم مميزاته كذلك كثرة الأمثلة، وإن كان الأمر ينقلب إلى الضد - أحيانا - بكثرة الاستطراد خارج موضوع البحث.

١٠ - الاستقراء كمصدر من مصادر التشريع، وكجهة من جهات معرفة قصد الشارع، وتفصيل القول فى ذلك، والتمثيل عليه. كل ذلك ابتكره الإمام الشاطبى عليه رحمة الله.

● **ثانيا: جوانب النقد على نظرية المقاصد عند الشاطبى:**

١ - النقد الأول لنظرية المقاصد عند الشاطبى - ولا شك - هو ذلك التعنت والإصرار فى محاولة كسب قضية خاسرة، ألا وهى: قطعية نظرية المقاصد، كما يعرضها.

والحقيقة أن ذلك أمر استوجب منه خطأ أكبر ألا وهو الادعاء بأن علم أصول الفقه - أيضًا - قطعى !!!.

وبالله، كيف ملأ علماء الأصول ملايين الصفحات، وألفوا آلاف الكتب وأصّلوا مئات المباحث، فى شئ قطعى لا خلاف فيه !!.

وبالله، كيف استطاع الشاطبى أن يزعم هذا الزعم الذى يدحضه نظرة واحدة فى أى كتاب من كتب أصول الفقه.

فالخلاف فى علم أصول الفقه أمر مقطوع به، ولا شك فيه، ولا مجال لإنكاره، ومطالبته بطرح المسائل الخلافية خارج هذا العلم، معناه طرح علم أصول الفقه نفسه!.

ويبالغ الشاطبى فى منح «القداسة»، أو القطعية لنظرية المقاصد – كما يراها هو – بأن يجعل سبب قطعية علم أصول الفقه هو اعتماده على الكليات المقطوع بها فى الشريعة وهى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات [١] !!!.

والباحث هنا يتساءل كيف استطاع إمامنا الشاطبى تجاهل كمّ الخلاف فى أصول الفقه: فى دلالة الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه. وكذلك فى موضوع نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنة والعكس، وهل فى القرآن نسخ أصلاً؟.

وكيف تجاهل الخلاف فى خبر الواحد، وفى حجية قول الصحابى، وكذا التابعى، وفى تعريف المشهور، والمتواتر.

وكيف ألغى الخلاف فى مسألة استحالة حصول الإجماع، أو عدم العلم به، والإجماع السكوتى، أو فى تعريفه، أو فى حجيته من الأصل!

وكيف تجاوز خلافات الأصوليين فى تعريف القياس، وأنواعه، وفى طرق معرفة العلة، وفى حجية القياس أصلاً.

وكذلك الخلاف فى تعريف الشرط والسبب والمانع، والمباح والمكروه والحرام والواجب والفرض.

وكيف لم يلق بالاً إلى اختلاف المذاهب الإسلامية فى الاعتداد بالمصلحة المرسلة، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، وسد الذرائع و ... إلخ.

---

(١) راجع: الموافقات. للشاطبى. جـ١ ص ٢٩ وما بعدها.

كل هذه الاختلافات فى علم قطعى ؟

لقد جانب الإمام الشاطبى الصواب - حين زعم قطعية نظرية المقاصد - نظريته فى المقاصد -.

وقد عانى علم أصول الفقه من مشكلة تاريخية فى موضوع المقاصد، ألا وهى : النقل من الغزالى، دون نقد، أو إضافة، أو حذف، أو حتى توضيح.

وجاء الشاطبى بعد قرون وشرح النظرية - باجتهاده البشرى -، وفعل الشئ الذى كان لا بد أن يفعل من مئات السنين، ألا وهو : الاجتهاد فى المقاصد، وتحريك ذلك الماء الراكد فى هذه البحيرة التى تزخر بالخيرات.

ولكنه - وللأسف - أحاط اجتهاده هذا بهالة «قدسية» لا مبرر لها، تسببت فى مشكلة أخرى، ألا وهى : الوقوف عند كلامه هو، دون محاولة النقد والتصحيح.

صحيح أنه طالب بنقد كلامه، وطالب بأن يضيف المجتهدون ما يرونه، يقول رحمه الله فى مقدمة كتابه «الموافقات» : وليكن هذا الكتاب عونًا لك فى سلوك الطريق، وشارحًا لمعانى الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك فى كل تحقق وتصديق، إذ قد صار علمًا من جملة العلوم، ورسمًا كسائر الرسوم، وموردًا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم » (١) ثم يقول بعد ذلك : «فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصًا أن يكمل» (٢) وهيهات أن يحصل ذلك وقد زعم - رحمه الله - قطعية هذه النظرية!

٢ - جعل الشاطبى مقاصد الشريعة ثلاث درجات : الضروريات، والحاجيات، والتحسينات - وهو فى هذا يسير خلف الغزالى طبعًا - وعرّف هذه المصطلحات بعد عدة قرون من التداول دون معنى واضح. ولكن : الخطوط الفاصلة بين هذه الدرجات غير واضحة. خصوصًا وأن لكل درجة لواحق ومكملات. لذلك توجد منطقة كبيرة من الأحكام والتشريعات - حسب هذا

---

(١) الموافقات. للشاطبى. جـ ١ ص ٢٤.
(٢) المرجع السابق. جـ ١ ص ٢٦.

التقسيم – بلا موقع، أو على الأقل يتأرجح موقعها بين درجتين بشكل يجعل المتأمل يشك فى دقة هذا التقسيم من الأصل!.

٣ – حصر الإمام الشاطبى الضروريات فى: الدين، والنفس، النسل، والعقل، والمال. وهو فى هذا مقلد للغزالى – كما هو واضح –، والحقيقة إن حصر ضروريات الحياة فى هذه الخمسة أمر فيه كثير من التعنت بلا مبرر. فهناك من أضاف مقصد العرض مثلاً، وهناك من أضاف مقاصد أخرى – كابن تيمية – واستدل على ذلك بأدلة كثيرة من ضمنها الاستقراء الكلى، الذى يشهره الشاطبى سيفاً فى وجه كل من يشكك فى هذه النظرية.

٤ – من ضمن الانتقادات الواجب تسجيلها على الشاطبى، كثرة الاستطراد، والحقيقة أنها سمة عامة فى كل كتاباته، وهى تشتيت للقارئ، وإن كانت لا تخلو من فوائد.

٥ – أصر الشاطبى – حين تكلم عن اختلاط المصالح بالمفاسد – أن يعتبر المصلحة المقصودة شرعًا – رغم اختلاطها بالمفسدة – خالصة. يقول: «فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعًا أو المفاسد المعتبرة شرعًا هى خالصة غير مشوبة بشئ من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً» (١) والرد على ذلك يكون بطرح مسألة «التترس»، وهى مشهورة، فكيف تكون مصلحة إقامة الدين وحماية الإسلام مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة، مع اختلاطها بمفسدة قتل المسلمين الأبرياء معصومى الدم!.

لا شك أن الشاطبى هنا كان مبالغًا فى تعبيره عن عدم اعتبار المفاسد فى حالة غلبة جانب المصالح أو العكس. والله الموفق.

* * *

---

(١) الموافقات. للشاطبى. جـ٢ ص ٢٧.

الفصل العاشر

مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشي
ت : سنة ٧٩٤ هـ

تكلم الإمام الزركشي (*) – رحمه الله – في موضوع المقاصد في مؤلفه الشهير «البحر المحيط»، وقد تناول الموضوع في كلامه عن مسلك المناسبة، في مبحث العلة، في كلامه عن القياس.

يقول – رحمه الله –: «المسلك الخامس في إثبات العلية (المناسبة).

وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ«الإخالة»، وبـ«المصلحة»، وبـ«الاستدلال» وبـ«رعاية المقاصد». ويسمى استخراجها «تخريج المناط»، لأنه إبداء مناط الحكم.

(*) هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي. عالم بفقه الشافعية والأصول. ولد سنة ٧٤٥ هـ وهو تركي الأصل. مصري المولد.

عني بالاشتغال بالعلم من صغره، فحفظ الكثير، وأخذ العلم عن كبار علماء مصر في عصره.

وقد ولد بعد وفاة ابن تيمية بفترة وعاصر الشاطبي، ومات بعده بسنوات قليلة. ولكنه لم يتأثر به نظراً لبعد المسافة.

تولى قضاء الشام، وقد كان كثير المطالعة والتصنيف. وله أقارب يكفونه أمر دنياه.

له مؤلفات كثيرة، منها: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة». و«لقطة العجلان» في أصول الفقه. و«البحر المحيط» في أصول الفقه. و«إعلام الساجد بأحكام المساجد» و«الديباج في توضيح المنهاج» و«المنثور» ويعرف بقواعد الزركشي في أصول الفقه. و«التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح». و«ربيع الغزلان» في الأدب. و«عقود الجمان، ذيل وفيات الأعيان» – وكان خطه ضعيفاً جداً، قلّ من يحسن استخراجه.

وقد مات بمصر، ودفن بالقرافة الصغرى. سنة ٧٩٤ هـ.

(راجع في كل ذلك: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر. جـ٤ ص ١٧ – ١٨ ترجمة رقم (٣٥٧٨) وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي جـ٦. ص ٣٣٥ والأعلام للزركلي. جـ٦. ص ٦٠ – ٦١).

وهى عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضوحه، [1] ، وبعد ذلك يقول: « ثم النظر فى (المناسب) فى مواضع:

● **الموضع الأول: أقسام المناسب من حيث اليقين والظن:**

أنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم [2] :

١ - يقينا، كمصلحة البيع للحل. ٢ - أو ظنا، كالقصاص لحفظ النفس.

٣ - وقد يحتملهما على السواء، كحد الخمر لحفظ العقل، لأن الميل والإقدام مساوٍ للإحجام.

٤ - وقد يكون نفى الحصول أوضح، كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل. ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام . وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع ...، والأصح خلافه، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح فى صحة التعليل ... » [3].

● **الموضع الثانى: أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع:**

أنه ينقسم إلى حقيقى وإقناعى، والحقيقى ينقسم إلى ما هو واقع فى محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول - الضرورى: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لم تختلف فيها الشرائع، بل هى مطبقة على حفظها، وهى خمسة:

أحدها: حفظ النفس: بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح.

ثانيها: حفظ المال: بأمرين: (أحدهما) إيجاب الضمان على المتعدى فيه فإن المال قوام العيش. و(ثانيهما) بالقطع بالسرقة.

---

(١) البحر المحيط فى أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشى . جـ ٥ ص ٢٠٦ . قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العانى . طبعة دار الصفوة - الغردقة - ج . م . ع. الطبعة الثانية. سنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م.

(٢) من الواضح أن هذا المبحث مأخوذ عن سيف الدين الآمدى.

(٣) البحر المحيط للزركشى. جـ ٥ . ص ٢٠٨ . باختصار.

ثالثها: حفظ النسل: بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه، فإن الأسباب داعية، إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذى لا يتأتى العيش إلا به عادة.

رابعها: حفظ الدين: بشرعية القتل والقتال فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين، والقتال فى جهاد أهل الحرب.

خامسها: حفظ العقل: بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظمى.

هذا ما أطبق عليه الأصوليون. وهو لا يخلو من نزاع، فدعواهم اتفاق الشرائع على ذلك ممنوع:

أما من حيث الجملة، فلأنه مبنى على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، ...

وأما من حيث التفصيل: فإن ما ذكروه من القصاص فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه فى شريعة موسى عليه السلام، بدليل قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: ٤٥]، وذلك لا يوافق قولهم: يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم.

فأما ما ذكروه فى الخمر فليس كذلك، فإنها كانت مباحة فى صدر الإسلام، ثم حرمت بعد غزوة أحد، وقيل: بل كان المباح شرب القليل الذى لا يسكر ...، فإن ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له. انتهى.

وقد زاد بعض المتأخرين (سادسًا)، وهو: حفظ العرض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدى بالضرورى أولى أن يكون ضروريا. وقد شرع فى الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه ...

ويلحق بهذا القسم مشكل الضرورى، كحد قليل المسكر ووجوب الحد فيه، وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى إليها، وفى حفظ النسب بتحريم النظر والمس، والتعزير على ذلك.

الثاني – الحاجي: وهو ما يقع في محل الحاجة، لا الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضن مالكها ببذلها عارية. وكذلك المساقاة، لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره، وكذلك القراض . . .، ومنه: نصب الولي للصغير [1]، لأنه أكمل نظرا من المرأة، لكمال عقله، . . .، ثم قد يكون من هذا ما هو ضروري، كالإجارة لتربية الطفل. وتكميلا كخيار البيع، ورعاية الكفاءة، ومهر المثل في تزويج الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح.

الثالث – التحسيني: وهو قسمان:

ومنه ما هو غير معارض للقواعد (*)، كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثا على مكارم الأخلاق . . .

(ومنه) : إزالة النجاسة، فإنها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات، ولذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة.

(ومنه) : إيجاب الوضوء . . .

(ومنه) : سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم . . .، وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقًا وفراغا، والعبد مستغرق بخدمة سيده.

ومنه ما هو معارض – أي للقواعد، فهو هنا في القسم الثاني – كالكتابة، . . . وذلك لامتناع معاملة السيد عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة.

وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا، وقد يتعلق بالآخرة كتزكية النفس

---

(١) هكذا وجدت في البحر المحيط، ولعل المقصود نصب الولي للصغيرة . . .، ويكون خطأ مطبعيا.

(*) هذا التقسيم مأخوذ من إمام الحرمين الجويني (راجع الفصل الثاني . من الباب الأول).

ورياضتها، وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتثال الأمر واجتناب النهى. وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات، إذ يحصل بها الزجر عن تعاطى الأفعال الموجبة لها، وتحصيل تلافى الذنب الكبير.

وفائدة مراعاة هذا الترتيب، أنه إذا تعارض مصلحتان، وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التتمة.

وأما الإقناعى: فهو الذى يظهر منه فى بادئ الأمر أنه مناسب، لكن إذا بحثت عنه حق البحث ظهر بخلافه، مثل منع بيع الكلب قياسا على الخمر والميتة.

الموضوع الثالث: تقسيم المناسبة من حيث الاعتبار الشرعى وعدمه:

المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملائمة والتأثير وعدمها، إلى ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول: ما علم اعتبار الشرع له:

والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه، ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين ...

القسم الثانى: ما علم إلغاء الشرع له:

كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداءً فى كفارة ملك واقع فى رمضان لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياسا لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، والقول به مخالف للنص، فيكون باطلا ..

القسم الثالث: ألا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه:

وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعةبالاعتبار، وهو المسمى

بـ «المصالح المرسلة» ... والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، بل جميع المذاهب [1].

انتهى كلام إمامنا الزركشي، وهناك ملاحظات:

أولا: عرض الإمام الزركشي نظرية المقاصد عرضا تقليديا جدا، والسبب في ذلك واضح، فقد عاش - رحمه الله - في فترة زمنية متأخرة، وبالتالي كانت هذه النظرية قد استقرت إلى حد كبير، وتناقلها قبله عشرات المؤلفين المشهورين والمغمورين، بدءا من الغزالي حتى وصلت إليه النظرية على هذه الصورة، فعرضها كما وصلت إليه .

ثانيا: وقع الإمام الزركشي - رحمه الله - في خطأ، ألا وهو، أنه نقل هذه النظرية من الإمام الغزالي معتمدا على كتابه « شفاء الغليل»، وقد تجسد في هذا الكتاب الطور الأول المبكر من أطوار نظرية المقاصد عند الغزالي، وبالتالي كان فيها بعض القصور، وانعكس ذلك على كلام الزركشي، ولو أنه عاد إلى ما كتب الغزالي في «المستصفى» لعرض الفكرة بطريقه أفضل.

ثالثا: نظرا لنقله عن «شفاء الغليل» - وقد اعتبر الغزالي فيه مقاصد الشرعية أربعة وأغفل حفظ الدين - جعل الزركشي حفظ الدين في الترتيب الرابع بين المقاصد الخمسة، والسبب أن الغزالي لم يذكر هذا المقصد ضمن المقاصد في «شفاء الغليل»، ولكن الزركشي يحفظ النظرية ذات المقاصد الخمسة المشتملة على حفظ الدين، كما ذكرها عشرات الأصوليين من قبله، لذلك حين لم يجد حفظ الدين عند الغزالي، اجتهد ووضعه في الدرجة الرابعة ولا شك أن الصواب قد جانبه في ذلك.

رابعا: انتقد الزركشي نظرية المقاصد عند الأصولين في موضعين:

الأول: في مسألة اعتبار هذه الضرورات الخمسة عامة في جميع الشرائع

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه . للزركشي . جـ٥ . ص ٢٠٨ - ٢١٥ . (باختصار وتصرف).

فهو يرى أن ذلك غير صحيح، لأنه ينبنى على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، واستدل بموضوع القصاص، وعدم تحريم الخمر فى صدر الإسلام.

الثانى: ذكر حفظ العرض كضرورة سادسة من ضرورات الحياة التى يهدف الشرع لحفظها. وانتقاداته لها وجهان:

الوجه الأول: وجه له وجاهته: وهو مجرد نقد النظرية، ذلك أنه لا نكاد نجد أحدا انتقدها!!.

الوجه الآخر: وجه عليه تحفظ: وهو جوهر النقد، كما سوف نوضح:

أولا: بالنسبة لاعتبار هذه الضرورات عامة فى كل الشرائع، إمامنا الزركشى هنا يهدم أصلا عظيما، ألا وهو أن هذه الأشياء - التى هى أمهات الفضائل والخبائث - تعتبر أمرا متفقا عليه بين جميع الأديان، ومصدر هذه الأديان - جل وعلا - لا بد وأن يراعيها فى أى شرع، وهذا أمر منطقى، وعكس هذا الكلام يحتاج إلى إثبات، وقد حاول الزركشى إثباته بدليلين:

الأول: إيجاب القصاص فى شرع موسى، واستدل بقوله تعالى فى سورة المائدة ﴿ **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ** ﴾ [المائدة: ٤٥] والمقصود هنا أن بداية شرع القصاص كانت فى شريعة موسى، وقبل ذلك لم يكن هناك قصاص مشروع.

والرد على ذلك: إن ذكر القصاص فى شرع موسى لا يستلزم عدم وجوبه قبله، فالمذكور فى الآية أن القصاص فرض عليهم، ولم تنف الآية أن ذلك كان مفروضا فى شرائع أخرى قبل ذلك، وبالتالى لا مجال للاستدلال بالآية.

الثانى: الخمر وحكمها فى بداية الإسلام، وهو موضوع شائك. فالإمام الزركشى يرى أن الخمر كانت حلالا فى صدر الإسلام، وحرمها الله فى السنة الثالثة من الهجرة بعد غزوة أحد. وهذا غير صحيح.

الخمر - فى الإسلام - حكمها الحرمة، من اليوم الأول لهذه الرسالة غاية ما فى الأمر، أن الله سبحانه - رحمة منه - تدرج فى إظهار هذا الحكم، بمعنى أن

الشارع سكت عن الخوض فى الموضوع، وحين خاض فيه لم يقل: «الخمر حلال» ثم بعد ذلك بفترة نزل تشريع آخر يقول: «الخمر حرام». هذا لم يحدث!.

لقد تناول القرآن الخمر في آيات أربعة، الآية الأولى – وهي مكية – قول المولى سبحانه وتعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ٦٧] «عن ابن عباس، أنه سئل عن قوله ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ قال: السكر ما حرم من ثمرتها والرزق الحسن ما حل ...، فنسختها هذه الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] ... ثم قال ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ فهو الحلال من الخل والزبيب والنبيذ وأشباه ذلك، فأقره الله، وجعله حلالا للمسلمين» (١). ودعوى النسخ هنا مردودة، ذلك أن النسخ بمعناه الاصطلاحى الذى استقر عليه العلماء «رفع الشارع الحكيم حكما شرعيا بدليل شرعى متراخ عنه» (٢)، لا يمكن تطبيقه على هذه الآية، لأن النسخ لا يكون إلا فى الأوامر والنواهى، سواء كانت صريحة فى الطلب أو كانت بلفظ الخبر الذى بمعنى الأمر أو النهى، على أن يكون ذلك غير متعلق بالاعتقادات التى ترجع إلى ذات الله تعالى وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أو الآداب الخلقية، أو أصول العبادات والمعاملات، لأن الشرائع كلها لا تخلو عن هذه الأصول ...، كما لا يدخل النسخ الخبر الصريح الذى ليس بمعنى الطلب كالوعد والوعيد (٣) والآية موضوع النزاع ذات أسلوب خبرى ليس فيه أمر ولا نهى، بمعنى أنه ليس فيها ما يفيد أن الخمر حلال بل هى وصف مجرد لتعامل الناس مع محاصيل النخل والعنب، فذكر أنه يتخذ منها السكر، والرزق الحسن، وأشار إلى السكر –

---

(١) فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية فى علم التفسير. للإمام محمد بن على الشوكانى ت. سنة ١٢٥٠ هـ. جـ٣. ص ١٨٠ (باختصار) حققه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميرة. طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. ج.م.ع. الطبعة الأولى سنة ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤م.

(٢) علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه. د. عدنان زرزور ص ١٩٤. ط المكتب الإسلامى. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م.

(٣) مباحث فى علوم القرآن. مناع القطان. ص ١٩٨. منشورات العصر الحديث. سنة ١٣٩١ هـ. ١٩٧١م.

الذى هو الخمر – إشارة ضمنية تفيد التحريم، فهناك السكر، وهناك الرزق الحسن، وبمفهوم المخالفة، يكون السكر رزقا غير حسن: «وهكذا نرى أن ما روى عن ابن عباس ليس فيه تصريح بالنسخ، وإذا كان قد فسر السكر بالخمر، فإن النسخ ليس نتيجة محتومة لهذا التفسير، بعد أن بينا احتمال التوبيخ لهم والإنكار عليهم، بذكر السكر مع الرزق الحسن» [١].

نأتى للآية الثانية وهى قول الحق جل وعلا فى سورة البقرة ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ [البقرة: ٢١٩] قال أبو جعفر: يعنى بذلك جل ثناؤه: يسألك أصحابك يا محمد عن الخمر وشربها والخمر كل شراب خمّر العقل فستره وغطى عليه ....

...... وأما قوله: ﴿ **قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ** ﴾، فإنه يعني بذلك جل ثناؤه: قل يا محمد لهم: ﴿ **فِيهِمَا** ﴾ يعنى فى الخمر والميسر ﴿ **إِثْمٌ كَبِيرٌ** ﴾، فالإثم الكبير الذى فيهما، ما ذكر عن السدى فيما حدثنى به موسى بن هارون قال، حدثنا عمرو بن حماد قال، حدثنا أسباط عن السدى: أما قوله: ﴿ **فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ** ﴾ فإثم الخمر أن الرجل يشرب فيسكر فيؤذى الناس. وإثم الميسر أن يقامر الرجل فيمنع الحق ويظلم» [٢]، وفى تفسير آخر «إثم الخمر أى: إثم تعاطيها ينشأ من فساد عقل مستعملها، فيصدر عنه ما يصدر عن فاسد العقل من المخاصمة والمشاتمة، وقول الفحش والزور، وتعطيل الصلوات، وسائر ما يجب عليه، ... وأما منافع الخمر، فربح التجارة فيها، وقيل: ما يصدر عنها من الطرب والنشاط وقوة القلب وثبات الجنان، وإصلاح المعدة ... إلخ» [٣].

من كل ما سبق نرى أن هذه الآية الكريمة أيضا ليس فيها ما يجعل الخمر

---

(١) النسخ فى القرآن الكريم. د. مصطفى زيد. جـ ١. ص ٤٥٤ فقرة رقم (٦٢٢) ط. دار الفكر العربى. الأولى. سنة ١٩٦٣م. سنة ١٣٨٣ هـ.

(٢) جامع البيان عن تأويل آى القرآن. لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى. جـ٤ ص ٣٢٠ – ٣٢٥ باختصار. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر. راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. طبعة دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

(٣) فتح القدير. للشوكانى. جـ ١ ص ٢٨٩ – ٢٩٠ باختصار.

« حلالا »؛ بل هى مجرد توصيف لحقيقة الخمر، ففيها منافع، وفيها مضار؛ ومضارها أكثر من منافعها، لذلك امتنع كثير من الصحابة عنها بعد نزول هذه الآية، نظرا لعلمهم أن سلوك الشرع تحريم ما زاد ضرره على نفعه.

الآية الثالثة، قوله تعالى فى سورة النساء: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ** ﴾ [النساء: ٤٣]. يروى فى سبب نزولها « عن على بن أبى طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعامًا فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر منا، وحضرت الصلاة فقدمونى فقرأت ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ** ﴾ [الكافرون: ١، ٢] ونحن نعبد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ** ﴾ قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح » (١).

وخلاصة الكلام فى هذه الآية أنها تفيد حرمة الصلاة على السكران حتى يفيق من سكره تمامًا. وهذا الحكم غير منسوخ!.

فمن سكر مختارا، أو مكرها، بخمر أو بنج أو غيره، لم تجز له الصلاة حتى يفيق.

أما الآية الرابعة والأخيرة: فهى قول الله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ** ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١] « وفى هذه الآية دليل على تحريم الخمر لما تضمنه الأمر بالاجتناب من الوجوب وتحريم الصد، ولما تقرر فى الشريعة من تحريم قربان الرجس فضلا عن جعله شرابا يشرب » (٢) من كل ما سبق نرى أن الإمام الزركشى - رحمه الله -

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى جـ ٥ . ص ٢٠٠ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب الثالثة سنة ١٩٨٧م.

(٢) فتح القدير. للشوكانى . جـ ٢ . ص ٧٨.

لم يوفق في المثال الذي ساقه لأن الخمر لم تكن حلالا في صدر الإسلام، غاية ما في الأمر أن الشارع تدرج في إظهار حكمها رحمة بالناس. وبالتالي لا يصح الاحتجاج بذلك وكأن الخمر كانت حلالا ولا مفسدة فيها، ثم بعد ذلك حرمت!.

ثانيا: موضوع ذكر (حفظ العرض) كمقصد سادس من مقاصد الشريعة. الميزة في ذلك تقرير مبدأ عدم الحصر في مقاصد الشريعة، وهذا أمر مهم، إذ لو أجمع الفقهاء على حصر المقاصد الشرعية في المقاصد الخمسة المعروفة – كما يدعي سيف الدين الآمدي – لسل سيف الإجماع في وجه كل من يرى عدم حصرها في هذه الخمس المعروفة.

ولكن أليس من حقنا أن نتساءل عن سر إضافة مقصد العرض للمقاصد الشرعية؟. يبدو – والله أعلم – أن السبب في ذلك ليس التعمق في أسرار الشرع وحكمه، بل – للأسف – تمت معالجة الموضوع بطريقه هي أقرب إلى عدم التدقيق منها إلى التدقيق، وبنفس المعطيات التي ربطت الحدود بالمقاصد أضاف البعض هذا المقصد السادس نظرا لوجود حد للقذف!.

خامسا: ليس للإمام الزركشي اجتهاد في موضوع المقاصد، بل هو يعرض الموضوع ذلك العرض التقليدي – كما وضحنا – دون إضافة تكاد تذكر من اجتهاده، ولذلك نراه يقول حين جاء يشرح معنى المصالح (الحاجية)، يقول في تعريف (الحاجي): «ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة» !!! وهذا في الواقع ليس بتعريف يحدد معنى هذا المصطلح المهم والشائك، لذلك يذكرنا كلامه هنا بقول الشاعر:

وبات يقدح طول الليل فكرته وفسر الماء بعد الجهد بالماء!

نحن نعلم أن الحاجي هو ما لا يقع في محل الضرورة، والضروري، لا يكون حاجيًا، والتحسيني هو غير الضروري وغير الحاجي، ولكن ما هو الشئ الضروري، وما هو الشئ الحاجي، وما هو التحسيني؟. هذا هو السؤال، نريد تعريفا واضحا، أو نريد – بلغة الأصوليين – حدا جامعا مانعا.

والحق أن تعريف الضرورى – عند الجمهور – واضح، فهم يقصدون بالضروريات: الضروريات الخمس التي يذكرونها. والتحسيني أيضاً له تعريف: وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالكماليات، وإن كان تعريفاً غير واضح، أما الحاجى فهو مبهم كل الإبهام!!.

سادسا: نظرا لنقله من «شفاء الغليل»، فقد سار على نهج الغزالى فى تقسيم المقاصد إلى دنيوى وأخروى، ولكنه صاغ العبارة بشكل أكثر إلغازا من الغزالى، يقول: «وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا»، ثم أضاف عبارة أخرى ألغت العبارة الأولى: «وقد يتعلق بالآخرة كتزكية النفس، ورياضتها ...»، ثم أضاف عبارة ثالثة ألغت العبارتين السابقتين: «وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات ...».

سابعا: نقل الإمام الزركشى بعض كلامه من غير الغزالى، حيث نقل ما يتعلق بتقسيم المناسب من حيث اليقين والظن من الإمام سيف الدين الآمدى.

ونقل كذلك موضوع التحسينات من إمام الحرمين الجوينى، حيث جعل التحسيني منه ما يعارض القواعد، ومنه ما لا يعارض القواعد، وهذا كلام الإمام الجوينى، كما سبق التوضيح.

* * *

الباب الثانى

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

- موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين
- أسس المقاصد عند ابن تيمية
- ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؟
- طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

الفصل الأول
موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين

يرى جمهور الأصوليين أن للشرع مقاصد وغايات، تتلخص في حفظ ضروريات الحياة الإنسانية، وحاجياتها، وكذلك تحسيناتها.

وضرورات الحياة – في رأى الجمهور – هى الدين والنفس والنسل، والعقل والمال، كما سبق أن وضحنا.

● **إذن هناك تقسيمان :**

التقسيم الأول: تقسيم مفردات الحياة ومقاصد الشرع إلى الضرورى، والحاجيِ، والتحسينى.

والتقسيم الثانى: تقسيم الضرورى أو الضروريات إلى: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

وجمهور الأصوليين يتكلم عن المقاصد الخمسة أو الضروريات الخمسة على أساس أن الاعتداء على أى منها قد أوجب الشارع له حدا «جنائيا» تستوفيه الدولة بما لها من سلطان.

فحفظ الدين ضرورة – عندهم – لأن الشارع شرع له حد الردة، والجهاد في سبيل الله.

وحفظ النفس ضرورة لأن الشارع شرع القصاص وحد الحرابة.

وحفظ العقل ضرورة لأن الشارع شرع الجلد فى الخمر.

وحفظ النسل ضرورة لأن الشارع شرع لحفظه حد الزنى.

وحفظ المال ضرورة لأن الشارع شرع قطع يد السارق، وحد الحرابة.

بل إن من أضاف مقصداً سادساً أضافه نظراً لوجود حد آخر لم يرتبط

بمقصد، وهو حد القذف، ولذلك قيل: ومن المقاصد حفظ العرض، فأصبحت المقاصد وكأنها الحدود.

وإمامنا الجليل يختلف مع جمهور الأصوليين فى نقاط، هى:

أولا: يرفض حصر ضروريات الحياة ومقاصد الشرع فى هذه الخمس.

وهذا واضح تلميحا من استقراء أعماله، وكذلك قاله تصريحا في عدة مواضع يقول رحمه الله: «وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة، كما قال تعالى: ﴿ **وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا** ﴾ [الكهف: ٢٨] وقال تعالى: ﴿ **فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ** ﴾ [النجم: ٣٠]، فتجد كثيرا من هؤلاء فى كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن» (١). ولا شك أن من يربط مقاصد الشرع بعقوبة بدنية جنائية – وهم جمهور أهل الأصول – يدخل ضمن من ينقدهم شيخ الإسلام.

ثم يكمل قائلا: «وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى «سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق» بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة، مثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا» وأمثالهم، فإنهم يتكلمون فى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم فى غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير، كما بسط في غير هذا الموضع».

ثم بعد ذلك يعيد شيخ الإسلام الهجوم صراحة على جمهور علماء الأصول وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالى، يقول رحمه الله: «وقوم من الخائضين فى «أصول الفقه» وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جـ ٣٢ ص ٢٣٣ – ٢٣٤ جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى وابنه محمد ط. مطبعة الحكومة. السعودية. الأولى. سنة ١٣٨٦ هـ.

وله نقد آخر أكثر وضوحا على ارتباط المقاصد بالحدود عند الأصوليين، يقول – رحمه الله – بعد أن عرّف «المصالح المرسلة»: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس، والأموال، والأعراض، والعقول، والأديان [(١)]. وليس كذلك، بل المصالح المرسلة فى جلب المنافع وفى دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين» [(٢)] ودفع المضار عند الأصوليين إذا تكلموا فى المقاصد الشرعية معناه الحدود، وابن تيمية هنا يلفت النظر إلى جانب آخر يتعلق بالمقاصد، ألا وهو جانب جلب المنافع، وهو جانب مهم جداً ذكره الغزالى فى «شفاء الغليل» فى الطور الأول من نظريته، ولكنه لم يتابع تطويره لهذه المسألة فيما بعد، بل نسيها تماماً.

بعد ذلك يتابع ابن تيمية نقده لارتباط المقاصد بالحدود بمنتهى الوضوح: «وجلب المنفعة يكون فى الدنيا وفى الدين، ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى، وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات الحكم والزهادات التى يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى. فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأصول ليحفظ الجسم فقط فقد قصر» [(٣)] وهذا ما فعله الغزالى رحمه الله وتبعه فيه جمهور علماء الأصول!.

ثالثا: يتحفظ على تقسيم مفردات الحياة إلى ضرورى، وحاجى، وتحسينى: والباحث هنا يقول «يتحفظ» على هذا التقسيم، لأنه لا نص عند ابن تيمية – بعد الاستقراء – يدل على رفضه لهذا التقسيم صراحة، ولكن دليل عدم اعترافه بصحته – فى رأى الباحث – أنه لم يسر عليه، ولم يتقيد به، بل ولم يذكره فى ثنايا بحوثه الكثيرة فى الفقه والأصول، بل كثيراً ما كان يتكلم فى ترتيب المصالح وتقديمها على بعضها البعض، ودفع المفاسد وتفضيلها

---

(١) يذكر المقاصد الخمسة على غير ترتيبها المتعارف عليه أيضاً.
(٢) المرجع السابق: جـ ١١ ص ٣٤٢ – ٣٤٣.
(٣) المرجع السابق: جـ ١١، الموضع نفسه.

على بعضها البعض دون أن يتطرق لهذا التقسيم – مع قطعنا وجزمنا بعلمه به – ، كل ذلك يؤكد أنه لا يرى هذا التقسيم دقيقا، والحق معه.

ذلك أن التفريق بين الضرورى والحاجى، والحاجى والتحسينى، – في بعض الأحيان – يكون صعبا، كما أن لواحق كل قسم من الأقسام تتأرجح – في كثير من الأحيان أيضا – بين قسمين، فلا يكاد المرء يعرف مكانها، علاوة على ذلك يحتار المرء فى موقع كثير من القيم الإنسانية مثل الحرية والمساواة وحقوق الإنسان... إلخ يحتار المرء فى موقع هذه القيم فى التقسيم السابق، فهل هى من الضروريات أم الحاجيات، أم التحسينيات ؟.

ولابد هنا من التنبيه على أن شيخ الإسلام – وإن كان لا يعترف بصحة التقسيم المذكور – إلا أنه من أكثر العلماء اهتماما بـ« فقه الأولويات »، وله نظراته الخاصة المستقلة فى هذا الموضوع، فلا ينبغى أن يفهم من رفضه لتقسيم الأصوليين السابق أنه لا يرى أن هناك أشياء أعتبرها الشرع أكثر أهمية من أشياء أخرى، بل العكس، شيخ الإسلام من أكثر المهتمين بمثل هذه الترجيحات، ولكنه لا يسير على التقسيم السابق.

ولتوضيح ذلك نسوق المثال :

يقول رحمه الله متكلماً عن الصلاة في أوقات النهى، وهل النهى يشمل كل صلاة، ويرد عموم النهى بوجوه منها: « أن النهى إنما كان لسد الذريعة، وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، وذلك أن الصلاة فى نفسها من أفضل الأعمال وأعظم العبادات......، فليس فيها نفسها مفسدة تقتضى النهى، ولكن وقت الطلوع والغروب الشيطان يقارن الشمس، وحينئذ يسجد لها الكفار، فالمصلى حينئذ يتشبه بهم فى جنس الصلاة. والسجود، وإن لم يكونوا يعبدون معبودهم، ولا يقصدون مقصودهم، ولكن يشبههم فى الصورة، فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سدا للذريعة حتى ينقطع التشبه بالكفار، ولا يتشبه بهم المسلم فى شركهم »[١].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٣ ص ١٨٦ (باختصار).

في المثال السابق يعرض ابن تيمية المسألة على طريقته في فقه الأولويات، فالقاعدة عنده أن ما منع سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة. ولو سار ابن تيمية على تقسيم الأصوليين الثلاثي لاختلفت طريقة العرض، ولاختلف مضمون الكلام، إذ مقتضى تقسيمهم تحريم الصلاة في أوقات النهي حفظا للدين - الذي هو من الضرورات - ، وبالتالي لا يقضي المصلي الصلاة في أوقات النهي، لأن المنع منها للحفاظ على ضرورة الدين، إذن مقتضى السير على التقسيم الثلاثي تحريم الصلاة مطلقا - دون استثناء - في أوقات النهي، ويكون السبب الحفاظ على الدين.

وكذلك نسوق لابن تيمية مثالا آخر يدل على عدم اعترافه بالتقسيم السابق، يقول رحمه الله: « كما نهى عن الخلوة بالأجنبية، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضي إليه من الفساد، ونهاها أن تسافر إلا مع زوج، أو ذي محرم.....، ثم إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر معها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه، إلا لأنه يفضي إلى المفسدة، فإذا كان للمصلحة الراجحة لم يكن مفضيا إلى المفسدة » (١).

ومن الواضح في هذا المثال أن شيخ الإسلام لو كان يعترف بالتقسيم الثلاثي للمقاصد، لقال هنا إن ضرورة حفظ العرض أو النسل تعارضت مع ضرورة حفظ النفس، فقدم حفظ النفس على حفظ النسل ويكون هذا من باب تقديم الضرورات على الضرورات، فيدخل الأمر أيضا ضمن التقسيم الثلاثي الذي يرى أن الحياة ضرورات، وحاجيات، وتحسينات، ويرتب الضرورات حسب أهميتها، وتجعل ترتيب النفس أسبق وأهم من النسل، فلو كان شيخ الإسلام مقتنعا بهذا التقسيم لذكر الأمر على هذه الصورة، أو لكان أشار أو لمح إلى ذلك، ولكنه لم يفعل هنا، ولم يفعل في أي اختيار من اختياراته الفقهية !.

---

(١) المرجع السابق جـ٢٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

رابعا : يخالف جمهور الأصوليين في تفسيره لمفهوم الضرورات الخمس : ذلك أن شيخ الإسلام – وإن كان لا يرى حصر الضرورات في خمس – يرى أن مفهوم حفظ الدين والنفس والنسل، والعقل، والمال، عند الأصوليين قاصر ومحدود. ومفهومه لهذه الضرورات أوسع بكثير من مفهوم جمهور علماء الأصول.

وهذا هو تفصيل الكلام.

١ – مفهوم حفظ الدين عند ابن تيمية :

حين يتكلم جمهور الأصوليين عن حفظ الدين، نجدهم يتحدثون عن حد الردة، وعقوبة المبتدع الداعي لبدعته، وعن شرع الجهاد في سبيل الله [١].

أما شيخنا ابن تيمية فالأمر عنده مختلف.

أولا : حفظ الدين هو المقصد الأكبر للرسالات السماوية جميعا :

بمعنى أن الرسالة السماوية هي أكثر ضرورات الحياة البشرية، وبدون نور الرسالة، أو لنقل بدون «حفظ الدين» لا فائدة من استمرار الحياة ولا معنى لها، يقول ابن تيمية : «والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟. والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى : ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ؟**﴾ [الأنعام:١٢٢] فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشي به في الناس. وأما الكافر فميت القلب في الظلمات. وسمي الله تعالى رسالته روحا، والروح إذا عدم فقد فقدت الحياة، قال الله تعالى : ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [الشورى: ٥٢] فذكر هنا الأصلين، وهما : الروح والنور. فالروح الحياة، والنور النور ....

---

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة.

وأما الكافر ففى ظلمات الكفر والشرك غير حى، وإن كانت حياته حياة بهيمية، فهو عادم الحياة الروحانية العلوية التى سببها الإيمان، وبها يحصل للعبد السعادة والفلاح فى الدنيا والآخرة، فإن الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده فى تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يصلحهم فى معاشهم ومعادهم وبعثوا جمعيا بالدعوة إلى الله وتعريف الطرق الموصل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه » (١) .

ويضيف شيخ الإسلام أيضاً موضحاً أهمية « ضرورة حفظ الدين » قائلا « وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يقدر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدا، أو شقى شقاوة لا سعادة معها أبدا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول، فإن الله خص بالفلاح أتباعه المؤمنين وأنصاره.....

... وهذا ما اتفقت عليه الكتب المنزلة من السماء، وبعث به جميع الرسل ولهذا قص الله علينا أخبار الأمم المكذبة للرسل وما صارت إليه عاقبتهم، وأبقى آثارهم وديارهم عبرة لمن بعدهم وموعظة » (٢) .

ويوضح شيخ الإسلام ضرورة الرسالة للإنسان حيث إنها سعادته فى حياته وبعد مماته، يقول: « والرسالة ضرورية فى إصلاح العبد فى معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له فى آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له فى معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما يدفعه وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذى يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله فى أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذى من دخله كان آمنا » (٣) .

ثم يبين بعد ذلك كيف ينفع « الدين » فى التمييز بين الحق ،والباطل،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٩ ص ٩٣ – ٩٦ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٩ ص ٩٦ – ٩٧ .
(٣) المرجع السابق جـ ١٩ ص ٩٩ .

والخير ،والشر، والصواب والخطأ، يقول: «وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التى تضر فاعلها فى معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان ....، وتصديق الله ورسله فى كل ما أخبروا به، وطاعته فى كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد فى دنياه وآخرته، وفى ضد ذلك شقاوته ومضرته فى دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار فى المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف مَنِّه عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالاً منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالاً من الكلب والخنزير والحيوان البهيم ....

.... وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر، والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه فى أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده» (١).

ويقول أيضا رحمه الله: «والإنسان مضطر إلى شرع فى حياته الدنيا، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذى يميز بين الأفعال التى تنفعه، والأفعال التى تضره، وهو عدل الله فى خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه» (٢).

ويقول أيضا فى بيان أهمية فهم الرسالة، وأهمية وجود الدين وحفظه لكل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٩ ص ٩٩ - ١٠١ :

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ١١٤ .

البشر، وأهمية حفظ إسلام المسلمين عليهم، يقول رحمه الله: «فبمحمد ﷺ تبين الكفر من الإيمان، والربح من الخسران ...، فالنفوس أحوج إلى معرفة ما جاء به واتباعه منها إلى الطعام والشراب، فإن هذا إذا فات حصل الموت في الدنيا، وذاك إذا فات حصل العذاب.

فحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته فى معرفة ما جاء به وطاعته، إذ هذا طريق النجاة من العذاب الأليم، والسعادة فى دار النعيم. والطريق إلى ذلك الرواية والنقل، إذ لا يكفى من ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة. فلهذا كان تبليغ الدين من أعظم فرائض الإسلام، وكان معرفة ما أمر الله به ورسوله واجبًا على جميع الأنام» (١).

من كل ما سبق نرى نظرة ابن تيمية لمقصد «حفظ الدين» وأنه المقصد الأكبر للشريعة الإسلامية، وقد يعترض معترض بأن كل الفقهاء والأصوليين يوافقون ابن تيمية فى أهمية الدين، وأن الإنسان دون نور الرسالة فى ظلام وضلال، ولكن الفرق بين شيخ الإسلام، وبين بقية علماء الأصول - وإن وافقوه - أنهم لم يذكروا هذا الكلام فى إطار نظرية مقاصد الشريعة، بل ذكروه عفوا فى تناولهم لموضوعات أخرى، وحين تكلموا فى مقصد « حفظ الدين» تكلموا فى «حد الردة»!: لذلك فالفرق شاسع بين الفكرين، فكر من يرى السيف دليلا على أهمية حفظ الدين، ومن يرى حفظ الدين أساسا للحياة كلها.

ثانيا: تصحيح العقيدة من أجل «حفظ الدين»:

لقد خاض شيخ الإسلام معارك عديدة فى حياته العلمية، وقد كان أكبرها معركته من أجل تنقية العقيدة الإسلامية من الشوائب، وانحرافات المذاهب، والمؤامرات والمكايد، فمعركة العقيدة بالنسبة لشيخنا - لظروف تاريخية - كانت معركة الساعة، ونظرًا لأهمية مقصد «حفظ الدين» عنده كانت معركة العقيدة هى «معركة حياته» دون مبالغة.

---

(١) المرجع السابق: جـ ١ ص ٥ - ٦.

وهو حين يتكلم عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، وعن المذاهب المنحرفة، يعتبر هذا كلاماً فى صميم مقصد «حفظ الدين» وبناءً على ذلك يعتبر كل ما كتبه فى العقيدة فى مجموع فتاواه، وكتابه «درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنة النبوية» ... إلخ كل هذا يعتبر كلاما فى موضوع «حفظ الدين» أو على الأقل الهدف منه «حفظ الدين».

لذلك نرى إيمان ابن تيمية الشديد «بأن الرسول عليه الصلاة والسلام بين الأصول الموصلة إلى الحق أحسن بيان، وبين الآيات الدالة على الخالق سبحانه، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، ووحدانيته، على أحسن وجه» (١). لأن ذلك من صميم «حفظ الدين» الذى هو مقصد الشرائع الأكبر، فيستحيل أن لا تبين الشرائع السماوية الإلهية تفاصيل عقيدة المؤمنين، لأن بها يكون «حفظ الدين»، وهو أكبر المقاصد.

واهتمام ابن تيمية بمواضيع العقيدة ليس بغريب، لأن مقصد «حفظ الدين» - فى عصره - كان عرضة للهجمات من أعداء الإسلام فى داخل الدولة الإسلامية وخارجها، لذلك كانت معركة العقيدة عنده هى معركة المعارك، وموضوع العقيدة عنده كان موضوع المواضيع، فهو يتطرق للكلام فى العقيدة فى أى مناسبة ممكنة وغير ممكنة! حتى إنه ليتكلف الدخول فى موضوع العقيدة من حيث لا يتوقع القارئ، فمثلا، يتحدث - رحمه الله - عن تفسير قوله تعالى ﴿**إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ**﴾ [الكوثر: ٣] فيقول: «وهذا جزاء من شنأ بعض ما جاء به الرسول ﷺ ورده لأجل هواه ... كمن شنأ آيات الصفات، وأحاديث الصفات، وتأولها على غير مراد الله ورسوله منها، أو حملها على ما يوافق مذهبه ومذهب طائفته، أو تمنى أن لا تكون آيات الصفات أنزلت، ولا أحاديث الصفات قالها رسول الله ﷺ.

ومن أقوى علامات شناءته لها، وكراهته لها، أنه إذا سمعها حين يستدل بها أهل السنة على ما دلت عليه من الحق اشمأز من ذلك، وحاد ونفر عن

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٣٩ .

ذلك، لما في قلبه من البغض لها، والنفرة عنها، فأى شانئ للرسول أعظم من هذا» [١].

ثالثا : ارتباط النظام السياسى بمقصد «حفظ الدين» :

فالهدف الأكبر من وجود الدولة الإسلامية بكل ما لها من سلطات، والهدف الأكبر من إعطاء القائمين على هذه الدولة والمسؤولين فيها صلاحيات ونفوذاً، هو أن تحافظ هذه الدوله على «دين» الناس، وتدافع عنه، وتنشره، وتدعو إليه.

يقول رحمه الله في رسالة «الحسبة» الشهيرة: «قاعدة فى الحسبة» أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥] ، وقال: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل:٣٦] وقد أخبر عن جميع المرسلين أن كلا منهم يقول لقومه: ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [الأعراف:٥٩] وعبادته تكون بطاعته، وطاعة رسوله...

وهذا الذى يقاتل عليه الخلق، كما قال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩] ....، وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدنى بالطبع. فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهى عن تلك المفاسد، فجميع بنى آدم لابد لهم من طاعة آمرٍ وناهٍ،......

---

(١) المرجع السابق : جـ١٥ ص ٥٢٦ - ٥٢٧ .

أم « للداخلية »، أو حتى « محتسبا » محدود المسئولية، عليه جزء من هذه المهمة، يؤديها حسب طاقته، وفى النهاية يبقى الهدف الأكبر نصب أعين الجميع، وهو سيطرة الأنموذج الحضارى الإسلامى على أمور الحياة، فتكون لقوانينه المرجعية العليا.

وإذا فهمنا ذلك يسهل علينا تفسير الكثير من المواقف العلمية المتشددة لابن تيمية فى بعض المواضيع الحساسة، مثل حقوق الأقليات غير المسلمة فى المجتمع الإسلامى. وهذا يقودنا إلى :

رابعا : مفهوم أهل الذمة فى الدولة الإسلامية :

نظرة شيخ الإسلام لوضع أهل الذمة فى الدولة الإسلامية متشددة إلى حد بعيداً جداً، ونقد شيخ الإسلام فى هذا الموضوع بالذات سيكون ببعض القسوة نظراً لقسوته الشديدة أيضاً على أهل الذمة. ولكن لا ننسى أنه من الظلم أن نحاسب علماءنا السابقين بمقاييس عصرنا الحاضر، كما أنه من الظلم أن يأتى من بعدنا ويحاسبونا متجاهلين مقاييس ومعطيات عصرنا. لذلك نقول بادىء ذى بدء، إن إمامنا معذور فى نظرته المتشددة تلك، لأن عصره كان عصر اشتباك شديد بين الديانات، وقد عاش - رحمه الله - فى الشام ومصر حيث بؤرة الصراع، وحيث ساحة القتال، علي جميع المستويات العسكرية والفكرية، وهو - رحمه الله - قد أدى دوره الفكرى بمنتهى الكفاءة - كعادته - ولكن بعقلية « الصراع »، أو لنقل بروح « المحارب » ولا شك أن روح المحارب تلك لم تمكنه للوصول إلى الفكر السليم فى هذا الموضوع الحساس.

والباحث هنا يحاول تلخيص وجهة نظره - المتشددة - فى الموضوع فى عدة نقاط:

١ - لماذا بقاء أهل الذمة فى ديار الإسلام ؟:

والباعث لطرح هذا السؤال هو أن إمامنا يغلق عليهم جميع سبل الحياة، فلا سماح ببناء كنائس جديدة، بل من الممكن هدم الكنائس القديمة، بل ربما يجب هدمها - على خلاف - .

ولا قصاص على قاتل الذمى عمداً، ودية قتل الذمى خطأ نصف أو ثلث

وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهى، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهى الذى بعثه به هو النهى عن المنكر، وهذا نعت النبى والمؤمنين: كما قال تعالى: ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ** ﴾ [سورة التوبة: ٧١] .

وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ﴾ (١) [التغابن: ١٦] .

من كل ما سبق نرى أن الدولة ومسؤوليها مهمتهم «حفظ الدين»، وأهم الوسائل التى تعين على ذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأهل السلطة أقدر على ذلك، وإن شاركهم عامة الناس، فالهدف كذلك من تشريع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «حفظ الدين» بالدرجة الأولى لأنه مقصد الشرع الأكبر. والهدف من الولايات الإسلامية كلها عند ابن تيمية «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهى ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة» (٢) .

من كل ما سبق نرى أن مهمة الدولة فى النظرية السياسية الإسلامية – عند ابن تيمية رحمه الله – هى «حفظ دين الناس عليهم»، وحفظ الدين – عنده – أمر يشمل – كما هو واضح من تطرقه لموضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – كل ما يتعلق بتمكين الأنموذج الحضارى الإسلامى من الظهور، وتسيير أمور الحياة والناس الذين يعيشون فى ظله.

فكل مسئول فى الدولة سواء كان «رئيسا للدولة» ، أم «وزيرا للدفاع»،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٢٨ ص ٦١ – ٦٧ باختصار.

(٢) المرجع السابق جـ٢٨ الموضع نفسه.

دية المسلم، ولا مجال لإظهار أى نوع من الشعائر، كما لا يسمح لهم بتقلد الوظائف العامة، ولا بد – فوق كل ذلك – أن يلبسوا لباساً خاصاً، ولا يركبون الخيل. وأن يجزوا شعورهم بطريقة خاصة، ... إلخ، فإذا كان الأمر كذلك، لماذا لا يقال لهم أرحلوا عن ديارنا وخلصونا ؟؟.

والحقيقة أن هذا السؤال وجد له الباحث «نصف إجابة» عند ابن تيمية، يقول رحمه الله: «أما اليهود والنصارى فأصلُ دينهم حق... لكن كل من الدينين مبدّل منسوخ...، ونفس الكتب التى بأيدى اليهودى والنصارى .. تبين أنهم بدّلوا، وأن شريعتهم تنسخ، وتبين صحة رسالة محمد ﷺ – فعندهم ما يدل علي هذه المطالب.. وهذا من الحكمة فى إبقاء أهل الكتاب بالجزية، إذ عندهم من الشواهد والدلائل على نبوة محمد ﷺ، وعندهم من الشواهد على ما أخبر به من الإيمان بالله واليوم الآخر: ما يبين أن محمدا ﷺ جاء بالدين الذى بعثت به الرسل قبله، وأخبر من توحيد الله وصفاته بمثل ما أخبرت به الأنبياء قبله، قال تعالي: ﴿ **قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ** ﴾ [الأحقاف: ١٠] ......» (١).

وكما هو واضح أن الإجابة غير مقنعة، لأن شروط البقاء فى الدولة، لا تشجع على البقاء بها، فلماذا إذا اشتراطها ؟

٢ – الشروط العمرية:

وهذه الشروط هى عمدة أدلة ابن تيمية – ومن معه من العلماء – ، يقول رحمه الله: «فى شروط عمر بن الخطاب رضى الله عنه التى شرطها على أهل الذمة لما قدم الشام، وشارطهم بمحضر من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم، وعليه العمل عند أئمة المسلمين لقول رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتى، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة» (٢) ...

وهذه الشروط مروية من وجوه مختصرة ومبسوطة .

---

(١) محموع فتاوى ابن تيمية جـ٤ ص ٢٠٩ «باختصار».

(٢) رواه أبو داود عن العرباض بن سارية. كتاب السنة. باب (٦) فى لزوم السنة، =
حديث (٤٦٠٧) جـ٥ ص ١٣.

منها ما رواه سفيان الثورى، عن مسروق بن عبد الرحمن بن عتبة، قال: كتب عمر رضى الله عنه حين صالح نصارى الشام كتاباً، وشرط عليهم فيه:

أن لا يحدثوا فى مدنهم ولا ما حولها ديراً، ولا صومعة، ولا كنيسة، ولا قلاية لراهب، ولا يجددوا ما خرب، ولا يمنعوا كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم، ولا يؤوا جاسوساً، ولا يكتموا عن المسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يظهروا شركا، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام إن أرادوه، وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس، ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شيء من لباسهم: من قلنسوة، ولا عمامة، ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا يتكنوا بكناهم، ولا يركبوا سرجاً، ولا يتقلدوا سيفاً، ولا يتخذوا شيئاً من سلاحهم، ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمور، وأن يجزوا مقادم رؤوسهم، وأن يلزموا زيهم حيثما كانوا، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم، ولا يظهروا صليباً، ولا شيئاً من كتبهم فى شيء من طريق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضرباً خفياً، ولا يرفعوا أصواتهم بقراءتهم فى كنائسهم فى شيء فى حضرة المسلمين، ولا يخرجوا شعانين، ولا يرفعوا مع موتاهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين.

فإن خالفوا شيئاً مما اشترط عليهم فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق» (١).

هذه هى الشروط العمرية كما يرويها إمامنا فى فتاواه.

ومن الواضح أن فيها تحاملاً شديداً على أهل الذمة، فلا هم مواطنون، ولا

= رواه الترمذى. عن العرباض بن سارية. كتاب العلم. باب (١٦) ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع. حديث (٢٦٧٦). جـ٥ ص ٤٤

رواه ابن ماجه. عن العرباض بن سارية. المقدمة. باب (٦) اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين. حديث (٤٢ – ٤٤) جـ١ ص ١٥ – ١٧

رواه الدارمى. عن العرباض بن سارية. المقدمة. باب (١٦) اتباع السنة. ص ٤٤ – ٤٥ ط. دار إحياء السنة النبوية.

رواه أحمد. من حديث العرباض بن سارية. جـ٤ ص ١٢٦ – ١٢٧

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص ٦٥١ وما بعدها.

هم مواطنون من الدرجة الثانية، بل هم غرباء، دخلاء، غير مرغوب فى وجودهم، وهذه الشروط هى الطريقة المثلى لإخراجهم من ديار الإسلام دون حرب، بل ليخرجوا باختيارهم !.

ونحن إذا افترضنا صحة هذا النص من ناحية السند، وإذا افترضنا - أيضا - حجية قول الصحابى، فإن هذه الشروط بالذات باطلة من وجه آخر، وهو أن من وضعها قانوناً للدولة - سيدنا عمر بن الخطاب - كان يتصرف بصفته رئيساً للدولة، لا بصفته فقيها أو عالماً أو مفتياً، وحتى لو كان فقيها أو عالما أو مفتيا فإن من الأمور ما تتغير فيه الفتوى بتغير الظروف ... إلخ.

فالرسول عليه الصلاة والسلام نفسه له بعض التصرفات من هذا القبيل، لذلك من الممكن أن يوجد مع الزمن بدائل أخرى فى المواقف المشابهة، مثل موضوع إحياء الأرض الموات، ومثل أمره للصحابة بعدم تأبير النخيل، ومثل اختياره لموقع العسكر في معركة بدر... إلخ.

فتصرف عمر رضي الله عنه هنا كان من هذا المنطلق - على سبيل القطع - والدليل على ذلك أن رسول الله ﷺ لم يفرض هذه الشروط العجيبة على أحد، ومن المعروف أنه - عليه السلام - أبقاهم وعاهدهم فى اليمن ونجران والبحرين وخيبر.... إلخ، فكيف تصبح هذه الشروط أمراً لازماً، ويصبح الخروج عليها - كما يرى إمامنا - وكأنه خروج على الشرع الحنيف فى أمر معلوم بالضرورة، بل إن من يخرج عن هذه الشروط لا يسلم من التلميح بالخروج من الدين نظراً لموالاته للخارجين على الدين !!!.

يقول رحمه الله: «ولا يشير على ولى أمر المسلمين بما فيه إظهار شعائرهم فى بلاد الإسلام، أو تقوية أمرهم - بوجه من الوجوه - إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم فى الباطن، أو رجل له غرض فاسد، مثل أن يكونوا برطلوه، ودخلوا عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهل فى غاية الجهل لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية» [١].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ٢٨ ص ٦٤.

ومما يدل على أن هذه الشروط ليست أمراً لازماً كلام ابن تيمية نفسه، ذلك أنه حين تكلم في مقدار الجزية لم يعتبر تقديرات عمر بن الخطاب من باب «السنن» الواجبة الاتباع، يقول رحمه الله: «فهذه الألفاظ كلها – يعني الجزية والدية والضريبة – ليس لها حد في اللغة، ولكن يرجع إلى عادات الناس، فإن كان الشرع – قد حدّ لبعض حداً كان اتباعه واجباً.

ولهذا اختلف الفقهاء في الجزية: هل هي مقدرة بالشرع، أو يرجع فيها إلى اجتهاد الأئمة؟. وكذلك الخراج.

والصحيح أنها ليست مقدرة بالشرع، وأمر النبي ﷺ لمعاذ: «أن يأخذ من كل حالم ديناراً، أو عدله معافرياً» [1] قضية في عين، لم يجعل ذلك شرعاً عاماً لكل من تؤخذ منه الجزية إلى يوم القيامة، بدليل أنه صالح لأهل البحرين على حالم ولم يقدره بهذا التقدير، وكان ذلك جزية، وكذلك صالح أهل نجران على أموال غير ذلك ولا مقدرة بذلك، فعلم أن المرجع فيها إلى ما يراه ولي الأمر مصلحة، وما يرضى به المعاهدون» [2] . وكذلك سائر الشروط، فشروط الرسول ﷺ تغيرت من قوم لقوم وليس فقط تقدير الجزية، وكذلك شروط عمر تغيرت من مكان لآخر، فلماذا يؤخذ هذا النص أو تلك الشروط شديدة القسوة بالذات وتجعل شرعاً عاماً؟. الإجابة: بالنسبة لابن تيمية بسبب الظرف التاريخي، أما بالنسبة لنا، فالأمر لا شك مختلف !.

---

(١) رواه أبو داود. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٤) في زكاة السائمة. حديث (١٥٧٦ – ١٥٧٨) جـ ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها.

وكذا في كتاب الخراج والإمارة والفيء. باب (٣٠) في أخذ الجزية. حديث (٣٠٣٨) جـ٣ ص٤٢٨.

رواه الترمذي. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٥) ما جاء في زكاة البقرة. حديث (٦٢٣) جـ٣ ص ٢٠.

رواه النسائي. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٨) زكاة البقر. جـ٥ ص ٢٥ – ٢٦.

رواه أحمد. في مسند معاذ بن جبل. جـ ٢ ص ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ١٩ ص ٢٥٣، ٢٥٤.

٣ - مسألة الكنائس :

وفى هذا يقول ابن تيمية : «فإن علماء المسلمين من أهل المذاهب الأربعة : مذهب أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد، وغيرهم من الأئمة كسفيان الثورى، والأوزاعى، والليث بن سعد، وغيرهم ومن قبلهم من الصحابة والتابعون رضى الله عنهم أجمعين : متفقون على أن الإمام لو هدم كل كنيسة بأرض العنوة، كأرض مصر، والسواد بالعراق، وبر الشام، ونحو ذلك، مجتهداً فى ذلك، ومتبعا فى ذلك من يرى ذلك، لم يكن ظلماً منه، بل تجب طاعته فى ذلك، ومساعدته فى ذلك ممن يرى ذلك، وإن امتنعوا عن حكم المسلمين لهم كانوا ناقضين العهد، وحلت بذلك دماؤهم وأموالهم.

وأما قولهم : إن هذه الكنائس قائمة من عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وأن الخلفاء الراشدين أقروهم عليها، فهذا أيضا من الكذب، فإن من العلم المتواتر أن القاهرة بنيت بعد بغداد، وبعد البصرة، والكوفة، وواسط.

وقد اتفق المسلمون على أنّ ما بناه من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة، مثل ما فتحه المسلمون صلحاً، وأبقوا لهم كنائسهم القديمة، بعد أن شرط عليهم فيها عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن لا يحدثوا كنيسة فى أرض الصلح، فكيف فى مدائن المسلمين؟ بل إذا كان لهم كنيسة بأرض العنوة كالعراق ومصر ونحو ذلك فبنى المسلمون مدينة عليها، فإن لهم أخذ تلك الكنيسة، لئلا تترك فى مدائن المسلمين كنيسة بغير عهد، فإن فى سنن أبى داود بإسناد جيد عن ابن عباس رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ أنه قال : «لا تصلح قبلتان بأرض، ولا جزية على مسلم» (١) .

والمدينة التى يسكنها المسلمون وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شىء من شعائر الكفر، لا كنائس، ولا غيرها، إلا أن يكون لهم عهد فيوفى لهم بعهدهم.

---

(١) رواه أبو داود. عن ابن عباس «لا تكون قبلتان فى بلد واحد» كتاب الخراج والإمارة والفئ. باب (٢٨) فى إخراج اليهود من جزيرة العرب حديث (٣٠٣٢) جـ٣ . ص ٤٢٥ .
رواه الترمذى. عن ابن عباس «لا تصلح قبلتان فى أرض واحدة، وليس على المسلمين جزية» كتاب الزكاة. باب (١١) ما جاء ليس على المسلمين جزية. حديث (٦٣٣) جـ٣ . ص ٢٧ . =

فلو كان بأرض القاهرة ونحوها كنيسة قبل بنائها لكان للمسلمين أخذها، لأن الأرض عنوة، فكيف وهذه الكنائس محدثة أحدثها النصارى؟ : » [1].

ومن كل ما سبق يتضح أن الكنائس معرضة للهدم فى أرض الصلح وأرض العنوة، وهو أمر شديد الغرابة، لأن موافقة الدولة على بقاء أهل الذمة فيها لابد أن يكون فيها موافقة على إقامة حد أدنى من الشعائر، ولابد من التسليم بأن عدد أى أقلية يأخذ فى الزيادة كما سائر طوائف المجتمع، فكيف يزداد عددهم وتقل كنائسهم؟، ثم كيف نسمح لهم بالمقام فى أرضنا ولانسمح لهم بإقامة شىء من شعائرهم؟.

٤ - دية الذمى :

موضوع شائك آخر، سئل « ابن تيمية » « عن رجل يهودى قتله مسلم : فهل يقتل به؟ أو ماذا يجب عليه؟

فأجاب : الحمد لله، لا قصاص عليه عند أئمة المسلمين، ولا يجوز قتل الذمى بغير حق، فإنه قد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال : « لا يقتل مسلم بكافر » [2] . ولكن تجب عليه الدية، فقيل : الدية الواجبة نصف دية المسلم، وقيل : ثلث ديته، وقيل : يفرق بين العمد والخطأ، فيجب في العمد مثل دية المسلم، ويروى ذلك عن عثمان بن عفان : أن مسلماً قتل ذمياً فغلظ عليه،

= رواه أحمد بن حنبل مسند عبد الله بن عباس « لا تصلح قبلتان فى أرض، وليس على مسلم جزية » جـ ١ . ص ٢٢٣ وكذلك بلفظ « لا تصلح قبلتان فى مصر واحد، ولا على المسلمين جزية » جـ ١ . ص ٢٨٥ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٢٨ ص ٦٣٤ - ٦٣٥ .

(٢) رواه أبو داود . عن عليٍ بن أبى طالب . كتاب الديات . باب (١١) أيقاد المسلم بالكافر؟ . حديث (٤٥٣٠ ، ٤٥٣١) جـ ٤ ص ٦٦٦ وما بعدها .

رواه الترمذى . عن عليٍ بن أبى طالب . كتاب الديات . باب (١٦) ما جاء لا يقتل مسلم بكافر . حديث (١٤١٢) جـ ٤ ص ٢٤ - ٢٥ .

رواه أحمد . مسند عبد الله بن عمرو . جـ ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥ .

رواه النسائى . عن عليٍ بن أبى طالب . كتاب القسامة . باب (١٣ ، ١٤) سقوط القود من المسلم للكافر . جـ ٨ ص ٢٣ - ٢٤ .

رواه ابن ماجه . عن عليٍ بن أبى طالب . كتاب الديات . باب (٢١) لا يقتل مسلم بكافر . حديث (٢٦٥٨ ، ٢٦٥٩) . وكذا عن عبد الله بن عباس . حديث (٢٦٦٠) جـ ٢ ص ٨٨٧ - ٨٨٨ .

وأوجب عليه كمال الدية. وفى الخطأ نصف الدية، ففى السنن عن النبى ﷺ : «أنه جعل دية الذمى نصف دية المسلم» (١) . وعلى كل حال تجب كفارة القتل أيضا، وهى عتق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين» (٢) .

وفى جواب ابن تيمية عن نفس السؤال - دية الذمى - يقول: فمن الناس من قال: ديته كدية المسلم، كقول أبى حنيفة، ومنهم من قال ديته ثلثه دية المسلم، لأنه أقل ما قيل، كما قاله الشافعى، والقول الثالث: أن ديته نصف دية المسلم، وهذا مذهب مالك، وهو أصح الأقوال لأن هذا هو المأثور عن النبى ﷺ، كما رواه أهل السنن: أبو داود وغيره عن النبى ﷺ» (٣) .

ويضيف ابن تيمية في موضع آخر حول تكافؤ دماء القتلى قائلاً: «وهذا الذى ذكرناه من التكافؤ: هو فى المسلم الحر مع المسلم الحر، فأما الذمى فجمهور العلماء على أنه ليس بكفؤ للمسلم، كما أن المستأمن الذى يقدم من بلاد الكفار رسولاً أو تاجراً أو نحو ذلك، ليس بكفء له وفاقاً. ومنهم من يقول: بل هو كفء له، وكذلك النزاع فى قتل الحر بالعبد» (٤) .

ومما سبق يتضح أن الأمر - بهذا الشكل - يكاد يحمل دعوة للعدوان على حياة هؤلاء القوم، وكما يقال فى الأمثال الشعبية: إن من تعرف ديته: اقتله !!.

---

(١) رواه أبو داود . عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (٢٣) فى دية الذمى. حديث (٤٥٨٣) جـ ٤ ص ٧٠٧ - ٧٠٨ .

رواه الترمذى. عن عبد الله بن عمر. كتاب الديات. باب (١٧) ما جاء فى دية الكفار. حديث (١٤١٣) جـ ٤ ص ٢٥ - ٢٦ .

رواه أحمد . فى مسند عبد الله بن عمرو. جـ ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥ .

رواه النسائى. عن عبد الله بن عمرو. كتاب القسامة. باب (٣٧ ، ٣٨) كم دية الكافر. جـ ٨ ص ٤٥ .

رواه ابن ماجه. عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (١٣) دية الكافر. حديث (٢٦٤٤) جـ ٢ ص ٨٨٣ .

وقد روى الترمذى فى سننه: عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ ودى العامريين بدية المسلمين وكان لهما عهد من رسول الله ﷺ. راجع: سنن الترمذى. كتاب الديات. باب (١٢) حديث (١٤٠٤) جـ ٤ ص ٢٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٣٤ ص ١٤٦ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢٠ ص ٣٨٥ .

(٤) المرجع السابق جـ ٢٨ ص ٣٧٨ .

وهذا حق فكثير من المشاكل والنزاعات يمكن حلها لصالح أحد الأطراف بالقتل، ولكن أكثر الناس لا ينجأ لهذا الحل لما فيه من خطر على حياتهم نفسها بإقامة القصاص، أما إذا كان الأمر على ما يصوره إمامنا - حتى لو كانت الدية مغلظة - فالأمر - فى نظر كثير من الناس - يستحق التفكير، بل والمحاولة، بل والتنفيذ!!!.

٥ - إذلالهم :

ويتلخص هذا الموضوع فى عدة مسائل:

● **المسألة الأولى** : إلزامهم بلباس ومظهر معين.

يقول ابن تيمية فى ذلك «وهذه الشروط - يعنى العمرية - قد ذكرها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها فى كتبهم، واعتمدوها، فقد ذكروا أن على الإمام أن يلزم أهل الذمة بالتميز عن المسلمين، فى لباسهم وشعورهم، وكناهم، وركوبهم: بأن يلبسوا أثواباً تخالف ثياب المسلمين: كالعسلى، والأزرق، والأصفر، والأدكن، ويشدوا الخرق فى قلانسهم وعمائمهم، والزنانير فوق ثيابهم.

وقد أطلق طائفة من العلماء أنهم يؤخذون باللبس وشد الزنانير جميعاً، ومنهم من قال: هذا يجب إذا شرط عليهم، وقد تقدم اشتراط عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ذلك عليهم جميعاً. حيث قال: ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شىء من لباسهم فى قلنسوة ولا غيرها: من عمامة، ولا نعلين. إلى أن قال: ويلزمهم بذلك حيثما كانوا، ويشدوا الزنانير على أوساطهم»(١).

وسئل رحمه الله أيضاً: «ما تقول السادة العلماء فى قوم من أهل الذمة ألزموا بلباس غير لباسهم المعتاد، وزى غير زيهم المألوف؟، وذلك أن السلطان ألزمهم بتغيير عمائمهم، وأن تكون خلاف عمائم المسلمين، فحصل بذلك ضرر عظيم فى الطرقات والفلوات، وتجرأ عليهم بسببه السفهاء والرعاع، وآذوهم غاية الأذى، وطمع بذلك فى إهانتهم والتعدى عليهم، فهل يسوغ للإمام ردهم إلى زيهم الأول، وإعادتهم إلى ما كانوا عليه، مع حصول التمييز بعلامة يعرفون بها؟ وهل ذلك مخالف للشرع أم لا؟.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ٢٨ ص٦٥١ وما بعدها.

قال ابن القيم: فأجابهم من مُنعَ التوفيق، وصدّ عن الطريق، بجواز ذلك، وأن للإمام إعادتهم، إلى ما كانوا عليه. قال شيخنا: فجاءتني الفتوى. فقلت: لا يجوز إعادتهم ويجب إبقاؤهم على الزى الذى يتميزون به عن المسلمين. فذهبوا، ثم غيروا الفتيا، ثم جاؤوا بها فى قالب آخر، فقلت: لا تجوز إعادتهم.

فذهبوا، ثم أتوا بها فى قالب آخر، فقلت: هى المسألة المعنية، وإن خرجت فى عدة قوالب، قال ابن القيم: ثم ذهب شيخ الإسلام إلى السلطان، وتكلم عنده بكلام عجب منه الحاضرون، فأطبق القوم على إبقائهم. ولله الحمد والمنة» (١).

إذن فالمقصود إذلالهم بهذا الزى الكريه! إذ لو كان المقصود التميز لجاز إعادتهم لزيهم القديم – كما هو نص السؤال – مع تميزهم بعلامة يعرفون بها، مثل: البطاقة الشخصية فى عصرنا الحاضر، أو جواز السفر، وسائر وسائل إثبات الشخصية الحديثة، فلو كان المقصود هو معرفة المسلم من غير المسلم، لكان من الممكن الاكتفاء بهذه الأشياء، ولكن ما يفهم من كلام شيخ الإسلام، هو الرغبة فى إذلالهم !!!.

● **المسألة الثانية**: تولى الوظائف العامة.

وفى ذلك يقول رحمه الله: «ودخل أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فعرض عليه حساب العراق. فأعجبه ذلك. وقال: «ادع كاتبك يقرؤه علىّ» فقال: «إنه لا يدخل المسجد». قال: «ولم؟». قال: «لأنه نصرانى». فضربه عمر رضى الله عنه بالدرة فلو أصابته لأوجعته، ثم قال: «لا تعزوهم بعد أن أذلهم الله، ولا تأمنوهم بعد أن خونهم الله، ولا تصدقوهم بعد أن كذبهم الله»(٢).

ويقول كذلك رحمه الله: ومن الأبيات المشهورة، قول بعضهم:

كل العداوات(٣) ترجى مودتها ... إلا عداوة من عاداك فى الدين

ولهذا وغيره منعه أن يكونوا على ولاية المبلمين، أو على مصلحة من يقويهم، أو يفضل عليهم فى الخبرة والأمانة من المسلمين، بل استعمال من هو

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٢٨ ص ٦٥٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٢٨ ص ٦٤٣ – ٦٤٤.

(٣) لابد من لفظ «قد» هنا وإلا يكون البيت مكسوراً.

دونهم فى الكفاية أنفع للمسلمين في دينهم ودنياهم، والقليل من الحلال يبارك فيه، والحرام الكثير يذهب، ويمحقه الله تعالى »(١) .

فالذمى فى المجتمع المسلم – حسب رؤية شيخنا – لا يصل لثمرة جهده بعد إتقان العمل، لمجرد دينه ! .

● **المسألة الثالثة : اشتراطات البناء :**

بل إن الأمر يتجاوز ذلك إلى منع الذمى من أغراض أخرى – غير الوظائف العامة – مثل تعلية البناء ، وهذا – بلغة عصرنا – أن يكون لغير المسلمين «اشتراطات خاصة» فى حالة الرغبة فى الحصول على تصاريح لبناء الأراضى، يقول إمامنا مجيباً على سؤال : «عن ملك مشترك بين مسلم وذمى، فهدماه إلى آخره . فهل يجوز تعليته على ملك جارهما المسلم؟ أم لا؟ .

فأجاب : الحمد لله . ليس لهما تعليته على ملك المسلم، فإن تعلية الذمى على المسلم محظورة، وما لا يتم اجتناب المحظور إلا باجتنابه، فهو محظور، كما فى مسائل اختلاط الحرام بالحلال . . .

وكما فى مسائل «الاشتباه» أيضاً: مثل أن تشتبه أخته بأجنبية، والمذكى بالميت، فإنه لما لم يمكن اجتناب المحظورات إلا باجتناب المباح فى الأصل، وجب اجتنابهما جميعاً، كما أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله، ففعله واجب .

وإنما ذاك إذا كان ليس شرطاً في الوجوب، وهو مقدور للمكلف، وهنا لا يمكن منع الذمى من تعلية بنائه على المسلم، إلا أن يمنع شريكه، فيجب منعهما، وليس منع المسلم من تعلية بنائه على مسلم تعلية كافر على مسلم، بخلاف ما إذا أمكن الشريك من التعلية، فإنه يكون فى ذلك علو للكافر على المسلم، وذلك لا يجوز، وإذا عليا البناء وجب هدمه .

ولا يجوز لمسلم أن يجعل جاه المسلم ذريعة لرفع كافر على مسلم، ومن شارك الكافر أو استخدمه، وأراد بجاه الإسلام أن يرفعه على المسلمين، فقد بخس الإسلام، واستحق أن يهان الإهانة الإسلامية . والله أعلم» (٢) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ٢٨ ص ٦٤٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٣٠ ص ١٢ – ١٣ (باختصار) .

وعموماً يعالج إمامنا هذا الموضوع بطريقة شديدة التعصب، وكما قلنا لابد من التماس العذر له، تقديراً للظرف التاريخي غير العادى، وتقديراً لحالة الاشتباك الحضارى الثقافى العسكري العنيف بين المسلمين من جهة، وغير المسلمين من نصارى ويهود وتتر، من جهة أخرى.

٣ - مفهوم حفظ العقل عند ابن تيمية :

يرى جمهور الأصوليين أن الشرع يهدف إلى حفظ العقل، وبعد أن يقولوا هذه العبارة الرصينة مباشرة، يتبعونها بعبارة أخرى: لذلك شرع الشارع حد الخمر!.

ويتفق شيخ الإسلام معهم فى أن الشارع يهدف إلى حفظ العقل، ولكن عند الاطلاع على كتاباته الفقهية، نجد مفهوم «حفظ العقل» عند شيخ الإسلام ابن تيمية أوسع بكثير من مفهوم الفقهاء والأصوليين الآخرين.

ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الفقهية التالية :

تحريم الميسر والشطرنج والنرد.. يرى الإمام ابن تيمية أن الشطرنج «إن اشتمل اللعب بها على العوض كان حراما بالاتفاق» (١)، وكذلك لو اشتمل «على ترك واجب أو فعل محرم» مثل أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطنا أو ظاهرا، فإنها حينئذ تكون حراما باتفاق العلماء (٢) ويستدل بقول الرسول ﷺ أنه قال: «تلك صلاة المنافق: يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرنى شيطان قام فنقر أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا» (٣).

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٣٢ ص ٢١٨.   (٢) المرجع السابق. جـ ٣٢ الموضع نفسه.

(٣) رواه مسلم عن أنس بن مالك. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب (٣٤) استحباب التبكير بالعصر. حديث (٦٢٢) جـ ١. ص ٤٣٤.

رواه أبو داود. عن أنس بن مالك. كتاب الصلاة. باب (٥) فى وقت صلاة العصر. حديث (٤١٣). جـ ١. ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

رواه الترمذى. عن أنس بن مالك. أبواب الصلاة. باب (١٢٠) ما جاء فى تعجيل العصر. حديث (١٦٠) جـ ١. ص ٣٠١ - ٣٠٢.

رواه النسائى. عن أنس بن مالك. كتاب المواقيت. باب (٩) التشديد فى تأخير العصر. جـ ١ ص ٢٥٤.

رواه أحمد. فى مسند أنس بن مالك. جـ ٣ ص ١٤٩.

ويستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء: ١٤٢] . وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤ – ٥] . . . إلخ.

بعد ذلك يتابع إمامنا كلامه في موضوع الشطرنج قائلا «والمقصود أن «الشطرنج» – متى شغل عما يجب باطناً أو ظاهراً – حرام باتفاق العلماء. وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط. وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس، أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين. . . .، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب. فينبغى أن يعرف أن التحريم فى مثل هذه الصورة متفق عليه. وكذلك إذا اشتملت على محرم، أو استلزمت محرماً، فإنها تحرم بالاتفاق: مثل اشتمالها على الكذب، واليمين الفاجرة. . . فإن ذلك حرام باتفاق المسلمين. ولو كان ذلك فى المسابقة والمناضلة، فكيف إذا كان بالشطرنج والنرد، ونحو ذلك؟!. وكذلك إذا قدر أنها مستلزمة فساداً غير ذلك: مثل اجتماع على مقدمات الفواحش، أو التعاون على العدوان، . . . . فهذه الصورة وأمثالها مما يتفق المسلمون على تحريمها فيه» (١) .

من كل ما سبق نراه يحرم الشطرنج نظراً لاقترانه دائماً بالمحرمات أو ترك الواجبات، ورغم ذلك «إذا قدر خلوها عن ذلك كله: فالمنقول عن الصحابة المنع من ذلك، وصح عن على بن أبى طالب – رضى الله عنه – أنه مر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال: (ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) شبههم بالعاكفين على الأصنام. . . .، وكذلك النهى عنها معروف عن ابن عمر، وغيره من الصحابة.

وبعد ذلك يذكر النرد صراحة مخصصا إياه بالاستدلال، يقول: «وتحريم النرد ثابت بالنص، كما فى السنن عن أبى موسى عن النبى ﷺ أنه قال: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» (٢) وقد رواه مالك فى الموطأ، وروايته عن

---

(١) المرجع السابق، جـ ٣٢ الموضع نفسه.

(٢) رواه مالك فى الموطأ. عن أبى موسى الأشعرى. باب (٤٧) ما جاء فى النرد. حديث (٢٠١٥) جـ ٢ . ص ١٣٦ . =

عائشة رضى الله عنها .....، وفى بعض ألفاظ الحديث عن أبى موسى، قال: سمعت رسول الله ﷺ وذكرت عنده فقال: «عصى الله ورسوله من ضرب بكعابها يلعب بها» (١) فعلق المعصية بمجرد اللعب بها، ولم يشترط عوضا، بل فسر ذلك بأنه الضرب بكعابها.

وقد روى مسلم فى صحيحه عن أبى بريدة رضى الله عنه، عن النبى ﷺ أنه قال: «من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده فى لحم خنزير ودمه» (٢) وفى لفظ آخر: «فليشقص الخنازير».... وهذا التشبيه متناول اللعب بها باليد، سواء وجد أكل، أو لم يوجد» (٣).

من كل ما سبق نرى إمامنا - كغيره من العلماء - يحرم النرد والشطرنج،

= رواه أبو داود عن أبى موسى الأشعرى كتاب الأدب. باب (٦٤) فى النهى عن اللعب بالنرد. حديث (٤٩٣٨). جـ٥. ص ٢٣٠.

رواه ابن ماجه عبد أبى موسى الأشعرى. كتاب الأدب. باب (٤٣) اللعب بالنرد حديث (٣٧٦٢) جـ٢. ص ١٢٣٧ - ١٢٣٨.

رواه أحمد. فى مسند أبى موسى الأشعرى. جـ٤. ص ٣٩٤، ٣٩٧، ٤٠٠.

(١) رواه أحمد. فى مسند أبى موسى الأشعرى. جـ٤. ص ٣٩٢. وكذلك فى مسند عبد الله بن مسعود. بلفظ: «كان رسول الله يكره عشر خلال... والضرب بالكعاب». جـ١. ص ٣٨٠، ٣٩٧، ٤٣٩.

رواه أبو داود. عن ابن مسعود. كتاب الخاتم. باب (٣) ما جاء فى خاتم الذهب. حديث (٤٢٢٢) بلفظ «كان نبى الله يكره عشر خلال... والضرب بالكعاب» جـ٤. ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

رواه النسائى. عن ابن مسعود كتاب الزينة. باب (١٧) الخضاب بالصفرة. بلفظ «كان يكره عشر خصال..» جـ٨. ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) رواه مسلم فى صحيحه. عن سليمان بن بريدة عن أبيه - كتاب الشعر باب (١) تحريم اللعب بالنردشير حديث (٢٢٦٠). جـ٤ ص ١٧٧٠.

رواه أبو داود عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله ﷺ. كتاب الأدب. باب (٦٤) فى النهى عن اللعب بالنرد. حديث (٤٩٣٩). جـ٥ ص ٢٣٠ - ٢٣١.

رواه ابن ماجه. عن سليمان بن بريدة عن أبيه. كتاب الأدب. باب (٤٣) اللعب بالنرد. حديث (٣٧٦٣). جـ٢ ص ١٢٣٨.

رواه أحمد. عن رجل من أصحاب النبى بلفظ فيه اختلاف. جـ٥. ص ٣٧٠. ورواه بنفس اللفظ من حديث بريدة الأسلمى (سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله). ص ٣٥٢ - ٣٥٧ - ٣٦١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ٣٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

ويستدل على تحريم ذلك بطرق كثيرة، ولا شك أن الميسر أو القمار حرام أيضا عنده، يقول رحمه الله «فإن الله تعالى حرم الميسر فى كتابه، واتفق المسلمون على تحريم الميسر، واتفقوا على أن المغالبات المشتملة على القمار من الميسر» [1] ولكن الفرق بين ابن تيمية وغيره فى هذه المباحث، هو علة تحريم الميسر والشطرنج والنرد!.

فابن تيمية ينكر على من أباح الشطرنج والنرد إذا خلا من المقامرة، «فالذين لم يحرموا الشطرنج كطائفة من أصحاب الشافعى وغيرهم اعتقدوا أن لفظ «الميسر» لا يدخل فيه إلا ما كان قمارا، فيحرم لما فيه أكل المال بالباطل.... فلما اعتقدوا أن هذه المغالبات إنما حرمت لما فيها من أكل المال بالباطل لم يحرموها إذا خلت عن العوض» [2] .

وبعد ذلك يبين بطلان استدلالهم من عدة وجوه :

«**الوجه الأول** : أن النهى عن هذه الأمور ليس مختصا بصورة المقامرة فقط، فإنه لو بذل العوض أحد المتلاعبين أو أجنبى لكان من صورة الجعالة، ومع هذا فقد نهى عن ذلك، إلا فيما ينفع : كالمسابقة، والمناضلة كما في الحديث : «لا سبق إلا فى خف، أو حافر، أو نصل» [3] لأن بذل المال فيما لا ينفع فى الدين ولا فى الدنيا منهى عنه، وإن لم يكن قماراً. وأكل المال بالباطل حرام بنص القرآن، وهذه الملاعب من الباطل لقول النبى ﷺ : «كل لهو يلهو به الرجل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ٣٢ ص٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق جـ ٣٢ ص ٢٢١ .

(٣) رواه أبو داود. عن أبى هريرة. كتاب الجهاد باب (٦٧) فى السبق. حديث (٢٥٧٤). جـ٣ . ص ٦٣ - ٦٤ .

رواه الترمذى. عن أبى هريرة كتاب الجهاد. باب (٢٢) ما جاء فى الرهان والسبق. حديث (١٧٠٠) جـ ٤ . ص ٢٠٥ .

رواه النسائى. عن أبى هريرة. كتاب الخيل. باب (١٤) السبق. بعدة أسانيد. جـ ٦ . ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

رواه أحمد بن حنبل. مسند أبى هريرة. جـ ٢ ص ٤٧٤.

فهو باطل، إلا رميه بقوسه، أو تأديبه فرسه، أو ملاعبته امرأته فإنهن من الحق» [١] [٢] .

أما **الوجه الثانى** فيقول فيه شيخنا: «هب أن علة التحريم فى الأصل هى المقامرة، لكن الشارع قرن بين الخمر والميسر فى التحريم، ....

ومعلوم أن الخمر لما أمر باجتنابها حرم مقاربتها بوجه، فلا يجوز اقتناؤها، ولا شرب قليلها، ... فالمقصود سد الذرائع المفضية إلى الشرب بوجه من الوجوه....

فهذا الميسر المقرون بالخمر، إذا قدر أن علة تحريمه أكل المال بالباطل، وما فى ذلك من حصول المفسدة، وترك المنفعة. ومن المعلوم أن هذه الملاعب تشتهيها النفوس، وإذا قويت الرغبة فيها أدخل فيها العوض، كما جرت به العادة وكان من حكم الشارع أن ينهى عما يدعو إلى ذلك لو لم يكن فيه مصلحة راجحة» [٣] .

أما **الوجه الثالث** والأهم فهو «أن يقال: قول القائل: إن الميسر إنما حرم لمجرد المقامرة دعوى مجردة، وظاهر القرآن والسنة والاعتبار يدل على فسادها. وذلك أن الله تعالى قال: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ**﴾ [المائدة: ٩١] فنبه على علة التحريم، وهى ما فى ذلك من حصول المفسدة، وزوال المصلحة الواجبة والمستحبة، فإن وقوع العداوة والبغضاء من أعظم الفساد. وصدود القلب عن

---

(١) رواه أبو داود. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (٢٤) فى الرمى. حديث (٢٥١٣) جـ٣ ص ٢٨ – ٢٩.

رواه الترمذى عن عقبة بن عامر. كتاب فضائل الجهاد. باب (١١) ما جاء فى فضل الرمي في سبيل الله. حديث (١٦٣٧) جـ ٤ . ص ١٧٤.

رواه النسائى. عن عقبة بن عامر. كتاب الخيل. باب (٨) تأديب الرجل فرسه. جـ٦ . ص ٢٢٢ – ٢٢٣.

رواه ابن ماجه. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٩) الرمي في سبيل الله. حديث (٢٨١١) . جـ ٢ . ص ٩٤٠.

رواه الدارمي. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٤) فى فضل الرمي والأمر به. ص ٦٠٠–٦٠١.

(٢) المرجع السابق. جـ ٣٢ ص ٢٢٣ .

(٣) المرجع السابق. جـ ٣٢ ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

ذكر الله وعن الصلاة اللذين كل منهما إما واجب وإما مستحب من أعظم الفساد.

ومن المعلوم أن هذا يحصل فى اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما، وإن لم يكن فيه عوض، وهو فى الشطرنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفى لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بمن يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماله، فضلا أن يذكر ربه أو الصلاة. وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل كثير من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد.

واللاعب بها لا تنقضى نهمته منها إلا بدست بعد دست، كما لا تنقضى نهمة شارب الخمر إلا بقدح بعد قدح، وآثارها فى النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر، حتى تعرض له فى الصلاة، والمرض، وعند ركوب الدابة، بل وعند الموت، وأمثال ذلك من الأوقات التى يطلب فيها ذكره لربه وتوجهه إليه. تعرض له تماثيلها، وذكر الشاه، والرخ، والفرزان، ونحو ذلك. فصدها للقلب عن ذكر الله قد يكون أعظم من صد الخمر، وهى إلى الشرب أقرب» (١).

ثم يقول بعد ذلك عن علة تحريم الميسر: «ومما يبين أن «الميسر» لم يحرم لمجرد أكل المال بالباطل - وإن كان أكل المال بالباطل محرما، ولو تجرد عن الميسر، فكيف إذا كان فى الميسر؟! - بل فى الميسر علة أخرى غير أكل المال بالباطل، كما فى الخمر: أن الله قرن بين الخمر والميسر، وجعل العلة فى تحريم هذا هى العلة فى تحريم هذا، ومعلوم أن الخمر لم تحرم لمجرد أكل المال بالباطل، وإن كان أكل ثمنها من أكل المال بالباطل: فكذلك الميسر.

يبين ذلك أن الناس أول ما سألوا رسول الله ﷺ عن الخمر والميسر: أنزل الله تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ [البقرة: ٢١٩] و «المنافع» التى كانت، قيل: هى المال، وقيل

---

(١) المرجع السابق. جـ ٣٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

هى اللذة . . . . وكذلك الميسر كانت النفوس تنتفع بما تحصله به من المال وما يحصل به من لذة اللعب، ثم قال تعالى: ﴿ **وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ لأن الخسارة فى المقامرة أكثر، والألم والمضرة فى الملاعبة أكثر. ولعل المقصود الأول لأكثر الناس بالميسر إنما هو الانشرح بالملاعبة والمغالبة، وأن المقصود الأول لأكثر الناس بالخمر إنما هو ما فيها من لذة الشرب، وإنما حرم العوض فيها لأنه أخذ مال بلا منفعة فيه، فهو أكل المال بالباطل، كما حرم ثمن الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام. فكيف تجعل المفسدة المالية هى حكمة النهى فقط، وهى تابعة، وتترك المفسدة الأصلية التى هى فساد العقل والقلب؟!. والمال مادة البدن، والبدن تابع القلب. . . .، والقلب هو محل ذكر الله تعالى وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد فى تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذى هو ملك البدن: أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادى والتباغض» (1) .

* * *

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢ ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

الفصل الثانى
أسس المقاصد عند ابن تيمية

إمامنا ابن تيمية – رحمه الله – يعتبر من أكثر الفقهاء الذين تكلموا فى فقه المقاصد، ويتميز كلامه فى الموضوع – مقارنة بغيره من الفقهاء – بعدة أشياء، أهمها : الارتباط القوى بالنصوص الشرعية، وكثرة التطبيقات والنماذج. وعدم التقيد أو التعصب لمذهب فقهى واحد.

وعرض أسس المقاصد عند ابن تيمية سيكون من خلال عدة نقاط :

الأساس الأول : المصالح المرسلة :

١ – المصلحة المرسلة دليل من أدلة الشرع :

فقد اعتبر ابن تيمية المصالح المرسلة طريقا من طرق معرفة الحكم الشرعى، وذلك بعد الكتاب، والسنة المتواترة والسنة غير المتواترة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب.

يقول رحمه الله : «الطريق السابع (المصالح المرسلة) : وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس فى الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور.

فالفقهاء يسمونها «المصالح المرسلة»، ومنهم من يسميها الرأى، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون فى القول والعمل مصلحة فى قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة.

لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك، بل المصالح المرسلة فى جلب المنافع وفى دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين.

وجلب المنفعة يكون فى الدنيا وفى الدين، ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى.

وفى الدين ككثير من المعارف، والأحوال، والعبادات، والزهادات التى يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى. فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصّر.

وهذا فصل عظيم ينبغى الاهتمام به، فإن من جهته حصل فى الدين اضطراب عظيم.

وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور فى الشرع ولم يعلموه، وربما قدّم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص.

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوّت واجبات ومستحبات، أو وقع فى محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه.

وحجة الأول: أن هذه مصلحة، والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دلّ الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها.

وحجة الثانى: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً، والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً.

وهى تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان، والتحسين العقلى، والرأى، ونحو ذلك.

فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشىء حسناً، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلى قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بين هذه فروق.

والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شىء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دلّ

عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هى المنفعة الحاصلة أو الغالبة.

وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع فى الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى فى الخمر والميسر: ﴿ **قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأى وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعاً وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك.

بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى ،والصابئين والمجوس، يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادت والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم، فقد ﴿ **ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا** ﴾ [الكهف: ١٠٤] وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسناً.

فإذا كان الإنسان يرى حسناً ما هو سيء، كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب» (١).

وبعد هذا النص الطويل، هناك ملاحظات :

١ – وضح شيخ الإسلام جوانب التشابه بين الاستصلاح وبين الاستحسان، وكذا التحسين والتقبيح، وكذلك الوجد أو الإلهام عند المتصوفة. وبين أن الكل فى النهاية بحث عن المصلحة ومحاولة للوصول إليها بشتى الطرق، فالذى يستحسن يصل للمصلحة بترجيح قياس جلى على آخر خفى مثلا، والذى يُحَسِّنُ يرى المصلحة شيئا حسنا بعقله، ويفترض معرفته بحسن هذه المصلحة حتى مع عدم ورود الشرع بها، والذي يستعمل الوجد والإلهام يرى بقلبه ما يؤكد له أن فى الأمر مصلحة.

٢ – يستدرك شيخ الإسلام هنا – كما سبق أن أوردنا فى الفصل الأول من

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ١١ ص ٣٤٢ – ٣٤٥ .

الباب الثانى – على جمهور علماء الأصول، قصرهم الكلام فى موضوع المصالح والمقاصد على الشق المتعلق بدفع المضار عن الضروريات الخمس.

ويرى ابن تيمية – رحمه الله – أن ربط الضروريات بالحدود الجنائية الشرعية أمر فيه تقصير شديد، وهو هنا – من الناحية التاريخية – سابق على الشاطبى في استدراك هذا التقصير على علماء الأصول.

٣ – يربط الإمام ابن تيمية – رحمه الله – موضوع المصالح المرسلة بالدليل الشرعى، لذلك نبه على أهمية هذا الموضوع، وكيف أن عدم الارتباط بالنص من شأنه أن يشوش الرؤية، ويخلط الأوراق، فيرى الناس – بمختلف صفاتهم كالعلماء والأمراء والعباد – المفسدة مصلحة، نظرا لعدم علمهم بالدليل الشرعى الذى نهى عن هذه المفسدة، أو العكس. فهو هنا يضع الضوابط التى تضبط الاستدلال بالمصالح المرسلة، ذلك أن التوسع فى الأمر من شأنه أن يجر إلى أمور خطيرة تخرج بالدين عن روحه وحقيقته ومقاصده.

٢ – كل المأمورات والمنهيات لها حكمة ومصلحة. ولا وجود في الشرع للتعبد المحض:

● أساس التشريع رعاية المصالح، ولا وجود للتعبد المحض :

يرى إمامنا – رحمه الله – أن كل ما أمر به الشرع أو نهى عنه فلابد أن ذلك الأمر أو النهى لحكمة من الحكم، وذلك بجلب مصلحة أو بدفع مفسدة، يقول رحمه الله: « . . . فإن العمل الذى لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به، وهذا بناء على قول السلف: إن الله لم يخلق ولم يأمر إلا لحكمة، كما لم يخلق ولم يأمر إلا لسبب.

والذين ينكرون الأسباب والحكم يقولون: بل يأمر بما لا منفعة فيه للعباد البتة، وإن أطاعوه وفعلوا ما أمرهم به، والمقصود أن كل ما أمر الله به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى عنه لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة وسلف الأمة وأئمتها وعامتها. فالتعبد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع، نعم! قد تكون الحكمة فى المأمور به، وقد تكون فى الأمر، وقد تكون في كليهما، فمن المأمور به ما لو فعله العبد بدون الأمر حصل له منفعة: كالعدل، والإحسان إلى الخلق، وصلة الرحم، وغير ذلك. فهذا إذا أمر به صار فيه « حكمتان »، حكمة

فى نفسه، وحكمة فى الأمر، فيبقى له حسن من جهة نفسه، ومن جهة أمر الشارع، وهذا هو الغالب على الشريعة، وما أمر الشرع به بعد أن لم يكن إنما كانت حكمته لما أمر به.

وكذلك ما نسخ زالت حكمته وصارت فى بدله كالقبلة.

وإذا قدر أن الفعل ليست فيه حكمة أصلا، فهل يصير بنفس الأمر فيه حكمة الطاعة؟ وهذا جائز عند من يقول بالتعبد المحض، وإن لم يقل بجواز الأمر لكل شيء لكن يجعل من باب الابتلاء والامتحان، فإذا فعل، صار العبد به مطيعا، كنهيهم عن الشرب إلا من اغترف غرفة بيده.

والتحقيق أن الأمر الذى هو ابتلاء وامتحان يحض عليه من غير منفعة في الفعل متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود، وإن لم يفعله، كإبراهيم لما أمر بذبح ابنه، وكحديث أقرع وأبرص وأعمى، لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل، فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة، وأما الأعمى فبذل المطلوب، فقيل له: أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضى عنك وسخط على صاحبيك، وهذا هو الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهى لا من نفس الفعل، فقد يؤمر العبد وينهى وتكون الحكمة طاعته للأمر وانقياده له وبذله المطلوب، كما كان المطلوب من إبراهيم تقديم حب الله على حبه لابنه حتى تتم خلته به قبل ذبح هذا المحبوب لله، فلما أقدم عليه وقوى عزمه بإرادته لذلك، تحقق بأن الله أحب إليه من الولد وغيره، ولم يبق فى قلبه محبوب يزاحم محبة الله.

وأما فعل مأمور فى الشرع ليس فيه مصلحة، ولا منفعة، ولا حكمة، إلا مجرد الطاعة، والمؤمنون يفعلونه فهذا لا أعرفه، بل ما كان من هذا القبيل نسخ بعد العزم، كما نسخ إيجاب الخمسين صلاة إلى خمس» (١).

● **أساس تعليل الحسنات والسيئات جلب المصلحة ودرء المفسدة :**

وعلى ذلك فلا وجود للتعبد المحض فى الشريعة عند ابن تيمية، بل كل أمر ونهى فى الشرع لابد وأن تكون المصلحة سبب تشريعه، لذلك نراه يقول: «الحسنات تعلل بعلتين:

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ١٤ ص ١٤٤ - ١٤٦ «مع بعض الاختصارات».

إحداهما : ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة.

والثانية : ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة.

وكذلك السيئات، تعلل بعلتين:

إحداهما : ما تتضمنه من المفسدة والمضرة.

والثانية : ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ** ﴾ [العنكبوت: ٤٥] فبيّن الوجهين جميعاً، فقوله: ﴿ **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ** ﴾ بيان لما تتضمنه من دفع المفاسد والمضار، فإن النفس إذا قام بها ذكر الله ودعاؤه - لا سيما على وجه الخصوص - ألبسها ذلك صبغة صالحة تنهاها عن الفحشاء والمنكر، كما يحسه الإنسان من نفسه، ولهذا قاله تعالى: ﴿ **وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ** ﴾ [البقرة: ٤٥] فإن القلب يحصل له من الفرح والسرور وقرة العين ما يغنيه عن اللذات المكروهة، ويحصل له من الخشية والتعظيم لله والمهابة. وكل واحد من رجائه وخشيته ومحبته ناهٍ ينهاه.

وقوله: ﴿ **وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ** ﴾ بيان لما فيها من المنفعة والمصلحة، أى ذكر الله الذى فيها أكبر من كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، فإن هذا هو المقصود لنفسه.

وأما من السيئات، فكقوله: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ** ﴾ [المائدة: ٩١] فبيّن فيه العلتين:

إحداهما : حصول مفسدة العداوة الظاهرة والبغضاء الباطنة.

والثانية : المنع من المصلحة التى هى رأس السعادة، وهى ذكر الله والصلاة، فيصد عن المأمور به إيجاباً واستحباباً.

وبهذا المعنى عللوا أيضاً كراهة أنواع الميسر من الشطرنج ونحوه، فإنه يورث

هـذه المفسـدة ويصـد عن المـأمور به، وكـذلك الغناء، فإنه يورث القلب نفاقاً، ويدعو إلى الزنا . . . » (١) .

● **أساس تفاضل الأعمال هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وليس المشقة:**

فأساس التشريع هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، والعمل الصالح هو الجالب للمصلحة الدارىء للمفسدة، ولذلك يرى ابن تيمية أن أساس تفاضل الأعمال هو مقدار جلبها للمصلحة، ومقدار درءها للمفسدة، أما المقاييس الأخرى التي يعتقدها العامة أو قصار النظر أو محدودو العلم بشرع الله، مثل كون العمل شاقاً، فهذا غير مؤثر فى تفضيل عمل على آخر، يقول رحمه الله: «ومما ينبغى أن يعرف أن الله ليس رضاه أو محبته فى مجرد عذاب النفس، وحملها على المشاق، حتى يكون العمل كلما كان أشق كان أفضل، كما يحسب كثير من الجهال أن الأجر على قدر المشقة، فى كل شىء لا ! ولكن الأجر على قدر منفعة العمل، ومصلحته، وفائدته، وعلى قدر طاعة أمر الله ورسوله.

فأى العمل كان أحسن، وصاحبه أطوع، وأتبع، كان أفضل. فإن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة. وإنما تتفاضل بما يحصل فى القلوب حال العمل. . . . . . .

وأصل ذلك أن يعلم العبد أن الله لم يامرنا إلا بما فيه صلاحنا، ولم ينهنا إلا عما فيه فسادنا، لهذا يثنى الله على العمل الصالح، ويأمر بالصلاح والإصلاح، وينهى عن الفساد.

فالله سبحانه حرم علينا الخبائث لما فيها من المضرة والفساد، وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا، وقد لا تحصل هذه الأعمال إلا بمشقة، كالجهاد، والحج، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، وطلب العلم، فيحتمل المشقة، ويثاب عليها، لما يعقبه من المنفعة. كما قال النبى ﷺ لعائشة لما اعتمرت من التنعيم عام حجة الوداع: «أجرك على قدر نصبك» (٢) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ١٩٢ – ١٩٥ .

(٢) رواه البخارى. عن عائشة. كتاب الحج. باب أجر العمرة على قدر النصب. جـ ٣ ص ٥ – ٦ =

وأما إذا كانت فائدة العمل منفعة لا تقاوم مشقته، فهذا فساد، والله لا يحب الفساد.

ومثال ذلك منافع الدنيا، فإن من تحمل مشقة لربح كثير، أو دفع عدو عظيم، كان هذا محموداً. وأما من تحمل كلفاً عظيمة، ومشاقاً شديدا لتحصيل يسير من المال، أو دفع يسير من الضرر، كان بمنزلة من أعطى ألف درهم، ليعتاض بمائة درهم. أو مشى مسيرة يوم، ليتغدى غدوة يمكنه أن يتغدى خيراً منها فى بلده.

فالأمر المسنون جميعه مبناه على العدل، والاقتصاد، والتوسط الذى هو خير الأمور وأعلاها، كالفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، فمن كان كذلك، فمصيره إليه إن شاء الله تعالى» (١).

وعلى ذلك فليس من الإسلام تعذيب النفس بالرهبنة، أو الأعمال الشاقة التى لا خير من ورائها، يقول رحمه الله: «قول بعض الناس: الثواب على قدر المشقة ليس بمستقيم على الإطلاق، كما قد يستدل به طوائف على أنواع من الرهبانيات والعبادات المبتدعة التى لم يشرعها الله ورسوله....، مثل التعمق والتنطع الذى ذمه النبى ﷺ....، ومثل الجوع أو العطش المفرط الذى يضر العقل والجسم، ويمنع أداء واجبات أو مستحبات أنفع منه، وكذلك الاحتفاء والتعرى والمشى الذى يضر الإنسان بلا فائدة، مثل حديث أبى إسرائيل الذى نذر أن يصوم وأن يقوم قائما، ولا يجلس، ولا يستظل، ولا يتكلم، فقال النبى ﷺ: «فليجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه»(٢) رواه البخارى، وهذا باب واسع.

= رواه مسلم. عن عائشة. كتاب الحج. باب (١٧)، بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من النسك. حديث رقم (١٢٦ – ١٢٧) جـ٢ ص ٨٧٦ – ٨٧٧.

رواه أحمد. عن عائشة. جـ٨ ص ٤٣.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٥ ص ٢٨١ – ٢٨٣ (باختصار).

(٢) رواه البخارى. عن ابن عباس. كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفى معصية. جـ٨ ص ١٧٨.

رواه أبو داود. عن ابن عباس. كتاب الأيمان والنذور. باب (٢٢) ما جاء فى النذر في المعصية. حديث (٣٣٠٠) جـ٣ ص ٥٩٩ – ٦٠٠. =

● **من أهم أسس الترجيح فى فروع الفقه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة :**

ونظرا لفلسفة إمامنا ابن تيمية فى فهم النصوص على أساس تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، ونظرا لجعله هذا المعيار حكماً فى التفضيل بين الأعمال بعضها وبعض، نظرا لذلك نراه يجعل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة أساساً فى كثير من ترجيحاته فى فروع الفقه، يقول - رحمه الله - فى موضوع إخراج قيمة الزكاة : « وللناس فى إخراج القيم فى الزكاة ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه يجزىء بكل حال . كما قاله أبو حنيفة .

والثاني : لا يجزىء بحال . كما قاله الشافعي .

والثالث : أنه لا يجزىء إلا عند الحاجة . مثل من تجب عليه شاة فى الإبل وليست عنده . . .، وهذا القول أعدل الأقوال . . .، ومعلوم أن مصلحة وجوب العين قد يعارضها أحياناً فى القيمة من المصلحة الراجحة، وفى العين من المشقة المنفية شرعاً » (١) .

ويؤكد رأيه هذا في موضع آخر، فيقول مجيباً عن سؤال حول إعطاء التاجر الزكاة لمستحقها قيمة لا عيناً : « إذا أعطاه دراهم أجزأ بلا ريب، وأما إذا أعطاه القيمة ففيه نزاع : هل يجوز مطلقاً؟ أو لا يجوز مطلقاً؟ أو يجوز فى بعض الصور للحاجة، أو المصلحة الراجحة؟ . على ثلاثة أقوال - فى مذهب أحمد وغيره - . وهذا القول أعدل الأقوال .

فإن كان آخذ الزكاة يريد أن يشترى بها كسوة، فاشترى رب المال له بها كسوة، وأعطاه، فقد أحسن إليه .

وأما إذا قوّم هو الثياب التى عنده وأعطاها، فقد يقوّمها بأكثر من السعر، وقد يأخذ الثياب من لا يحتاجها، بل يبيعها فيغرم أجرة المنادى، وربما خسرت فيكون فى ذلك ضرر على الفقراء .

والأصناف التى يتجر فيها يجوز أن يخرج عنها جميعاً دراهم بالقيمة، فإن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٢٥ ص ٤٦ (باختصار) .

لم يكن عنده دراهم فأعطى ثمنها بالقيمة فالأظهر أنه يجوز، لأنه واسى الفقراء، فأعطاهم من جنس ماله» (١).

ويخطىء من يظن رأى الأحناف - الذى يجيز إخراج القيمة بإطلاق - هو الراجح، أو هو المحقق للمصلحة: بل الرأى الراجح هو رأى ابن تيمية، لأن تفصيل الحالات ودراستها كل على حدة هو الذى يحقق المقصد الشرعى، وإلا فمن الممكن أن يكون دفع القيمة - فى بعض الأحيان - أمراً فى غير صالح الآخذ، تماماً كما قد يكون إعطاء العين - فى كثير من الأحيان - فى غير صالحه.

٣ - ترجيحات المصالح والمفاسد :

من أهم ما تركه الإمام ابن تيمية فى موضوع المقاصد الشرعية، هو ترجيحه بين أنواع المصالح والمفاسد المختلطة فى تعاملات الناس الحياتية، فالشرع يهدف إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، ولكن تطبيق هذه القاعدة يحتاج إلى الكثير من العلم بالنصوص الشرعية وكذلك بأحوال الناس، يقول رحمه الله: «فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين، فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شرّ الشرّين إذا لم يندفعا جميعاً» (٢).

ويرى ابن تيمية أن المصلحة المحضة أمر مستحيل أو شبه مستحل، يقول: «فحصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته، فإن الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فجميع المحرمات من الشرك والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفاسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٥ ص ٧٩ - ٨٠ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٣ ص ٣٤٣ .

وإنفاق الأموال قد تكون مضرة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع» [١].

وليس معنى أن المنهيات فيها مصالح، وأن المأمورات فيها مفاسد اختلال موازين الحق، بل الميزان الذى يحتكم إليه المؤمنون موجود، يقول ابن تيمية: «ويكفى المؤمن أن يعلم أن ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبة، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبة، وأن الله لا يأمر العباد بما أمرهم لحاجته إليهم، ولا نهاهم عما نهاهم بخلاً به عليهم، بل أمرهم بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، ولهذا وصف نبيه ﷺ بأنه ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ [الأعراف:١٥٧] » [٢].

إذن فالقاعدة واضحة جلية عند إمامنا، كررها فى عشرات المواضع، بأساليب كثيرة، وعبارات شتى، أما تطبيقات القاعدة التى وضعها، فما أكثرها، يقول رحمه الله: «فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته، ومنفعته راجحة على المضرة، وإن كرهته النفوس. كما قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦]. فأمر بالجهاد وهو مكروه للنفوس، لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل للنفوس من ألمه، بمنزلة من يشرب الدواء الكريه لتحصل له العافية، فإن مصلحة حصول العافية له راجحة على ألم شرب الدواء» [٣].

ويقول أيضاً موضحاً نفس الفكرة ومطبقا نفس القاعدة: «والشارع دائما يرجح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شرّ الشرّين بالتزام أدناهما. وهذا كمن معه ماء فى السفر هو محتاج إليه لطهارته، يؤمر بأن يتطهر به، فإن أراقه عصى، وأمر بالتيمم، وكانت صلاته بالتيمم خيراً من تفويت الصلاة» [٤].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١ . ص ٢٦٤ – ٢٦٥ (بتصرف واختصار).
(٢) المرجع السابق. جـ٢٧ . ص ٩١.
(٣) المرجع السابق. جـ٢٤ . ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .
(٤) المرجع السابق. جـ٢٣ . ص ١٨٢ – ١٨٣ .

ويقول مبينا حكم الخروج على الأمراء الظلمة «وأصل ذلك العلم، فإنه لا يعلم العدل والظلم إلا بالعلم. فصار الدين كله العلم والعدل، وضد ذلك الظلم والجهل. قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[الأحزاب: ٧٢]. ولما كان ظلوماً جهولاً - وذلك يقع من الرعاة تارة، ومن الرعية تارة، ومن غيرهم تارة - كان من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم، كما هو من أصول أهل السنة والجماعة وكما أمر به النبى ﷺ فى الأحاديث المشهورة عنه... ونهوا عن قتالهم ما صلوا، وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود، وهو توحيد الله وعبادته، ومعهم حسنات، وترك سيئات كثيرة.

وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ، أو غير سائغ، فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه، فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم، فيصبر عليه كما يصبر عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ظلم المأمور والمنهى فى مواضع كثيرة» (١).

ويوضّح إمامنا نفس الفكرة فى موضع آخر، يقول: «وعلىّ هو من الخلفاء الراشدين، ومعاوية أول الملوك، فالمسألة هى من هذا الجنس، وهو: قتال الملوك المسلطين مع أهل عدل واتباع لسيرة الخلفاء الراشدين. فإن كثيراً من الناس يبادر إلى الأمر بذلك، لاعتقاده أن فى ذلك إقامة العدل، ويغفل عن كون ذلك غير ممكن، بل تربو مفسدته على مصلحته.

ولهذا كان مذهب (أهل الحديث) ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاة، والصبر على ظلمهم، إلى أن يستريح برّ، أو يستراح من فاجر، وقد يكون هذا من أسرار القرآن فى كونه لم يأمر بالقتال ابتداءً، وإنما قرر بقتال الطائفة الباغية بعد اقتتال الطائفتين، وأمر بالإصلاح بينهما» (٢).

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - كذلك، أن الفعل الواحد قد تتعدد صفاته،

---

(١) المرجع السابق. جـ٢٨ ص ١٧٩ - ١٨٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. جـ٤ ص ٤٤٤.

فيكون مأموراً به منهياً عنه فى آن واحد، يقول: «والصواب أن ذلك ممكن في العقل، فأما الوقوع السمعي فيرجع فيه إلى دليله، وذلك أن كون الواحد محبوباً مكروهاً، مرضياً مسخوطاً، مأموراً به منهياً عنه، مقتضياً للحمد والثواب والذم والعقاب، ليس هو من الصفات اللازمة كالأسود والأبيض، والمتحرك والساكن، والحى والميت، وإن كان فى هذه الصفات كلام أيضاً. وإنما هو من الصفات التي فيها إضافة متعدية إلى الغير، مثل كون الفعل نافعاً أو ضاراً، ومحبوباً أو مكروهاً، والنافع هو الجالب للذة، والضار هو الجالب للألم، وكذلك المحبوب هو الذى فيه فرح ولذة للمحب مثلاً، والمكروه هو الذى فيه ألم للكاره ولهذا كان الحسن والقبح العقلى معناه المنفعة والمضرة، والأمر والنهى يعودان إلى المطلوب والمكروه، فهذه صفة فى الفعل متعلقة بالفاعل أو غيره، وهذه صفة فى الفعل متعلقة بالآمر الناهى.

ولهذا قلت غير مرة: إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة ومن الأمر تارة، ومن مجموعهما تارة........

وإذا كان كذلك فنحن نعقل ونجد أن الفعل الواحد من الشخص أو من غيره يجلب له منفعة ومضرة معاً، والرجل يكون له عدوان يقتل أحدهما صاحبه، فيسر من حيث عدم عدو، ويساء من حيث غلب عدو. ويكون له صديقان يعزل أحدهما صاحبه، فيساء من حيث انعزال الصديق، ويسر من حيث تولى صديق.

وأكثر أمور الدنيا من هذا، فإن المصلحة المحضة نادرة، فأكثر الحوادث فيها ما يسوء ويسر، فيشتمل الفعل على ما ينفع ويحب ويراد ويطلب، وعلى ما يضر ويبغض، ويكره ويدفع.

وكذلك الأمر يأمر بتحصيل النافع، وينهى عن تحصيل الضار، فيأمر بالصلاة المشتملة على المنفعة، وينهى عن الغصب المشتمل على المضرة» (١).

إذن فالفعل الواحد قد يكون محموداً من وجه، مذموماً من وجه آخر، والمثال: الصلاة فى الدار المغصوبة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٩ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ (باختصار).

ثم يردف الإمام بعد ذلك قائلاً: «فإذا قالوا: الممتنع أن يأمره بفعل واحد من وجه واحد، فيقول: صل هنا ولا تصل هنا، فإن هذا جمع بين النقيضين، والجمع بين النقيضين ممتنع، لأنه جمع بين النفى والإثبات، فقد يقال لهم: الجمع بين النقيضين ممتنع فى الخبر، فإذا قلت: صلى زيد هنا ولم يصل هنا امتنع ذلك، لأن الصلاة هنا إما أن تكون، أو لا تكون، وكونها هو عينها، وما يتبعه من الصفات اللازمة التى ليس فيها نسبة وإضافة وتعلق. فأما الجمع بينهما فى الإرادة والكراهة والطلب والدفع والمحبة والبغضة والمنفعة والمضرة فهذا لا يمتنع، فإن وجود الشىء قد يكون مراداً، ويكون عدمه مراداً أيضاً، وإذا كان فى كل منهما منفعة للمريد، ويكون أيضاً وجوده أو عدمه مراداً أو مكروهاً، بحيث يلتذ العبد ويتألم بوجوده وبعدمه، كما قيل:

الشيب كرهٌ، وكرهٌ أن نفارقه فاعجب لشىء على البغضاء محبوبُ

فهو يكره الشيب ويبغضه لما فيه من زوال الشباب النافع ووجود المشيب الضار، وهو شىء يحبه أيضا ويكره عدمه، لما فيه من وجود الحياة، وفى عدمه الفناء» (١) .

ويستمر ابن تيمية – فى شتى كتاباته – فى الترجيح بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح مع بعضها، والمفاسد مع بعضها، فيقول: «قد أمر الله رسوله بأفعال واجبة ومستحبة، وإن كان الواجب مستحباً وزيادة. ونهى عن أفعال محرمة أو مكروهة، والدين هو طاعته وطاعة رسوله... وكذلك حمد أفعالاً هى الحسنات ووعد عليها، وذمّ أفعالا هى السيئات وأوعد عليها، وقيّد الأمور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة، فقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦] ....

ونقول: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة: كان فى تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفى المكروه بعض حسنات.

فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٩ ص ٢٩٨ – ٢٩٩.

المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما. وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.

فالأول: كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية، مثل تقدم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثانى: كتقدم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذى لم يتعيَّن، وتقديم نفقة الوالدين عليه...

والثالث: كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب، كما فعلت أم كلثوم...، وكتقديم قتل النفس على الكفر، كما قال تعالى: ﴿**وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [البقرة: ٢١٧]، فتقتل النفوس التى تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع يد السارق، ورجم الزانى، وجلد الشارب، على مضرة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها فى الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهى جرائمها، ولا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وأما الرابع: فمثل أكل الميتة عند المخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة.... فتبين أن السيئة تحتمل فى موضعين، دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة تترك فى موضعين، إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية» [١].

ويكرر إمامنا نفس الفكرة بأسلوب آخر فيقول: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهى

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٤٨ - ٥٣ (باختصار).

وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر فى المعارض له، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هى بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلّ أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام.

وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعاً أو يتركوهما جميعاً: لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر بل ينظر: فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهى حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعى في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات.

وإن كان المنكر أغلب نهى عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر وسعياً فى معصية الله ورسوله، وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما، ولم ينه عنهما.

فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهى، وتارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك فى الأمور المعينة الواقعة.

وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقاً، وينهى عن المنكر مطلقاً. وفى الفعل الواحد والطائفة الواحدة يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها، ويحمد محمودها ويذم مذمومها، بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهى عن المنكر حصول أنكر منه، أو فوات معروف أرجح منه» (١).

وعلى أساس ما سبق يكون الكفر درجات، والإيمان درجات، يقول رحمه الله: «واعلم أن الكفر بعضه أغلظ من بعض، فالكافر المكذّب أعظم جرماً من

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٨ ص ١٢٩ - ١٣٠.

الكافر غير المكذّب. فإنه جمع بين ترك الإيمان المأمور به، وبين التكذيب المنهى عنه، ومن كفر وكذّب وحارب الله ورسوله والمؤمنين بيده أو لسانه أعظم جرماً ممن اقتصر على مجرد الكفر والتكذيب، ومن كفر وقتل وزنا وسرق وصدّ وحارب كان أعظم جرماً.

كما أن الإيمان بعضه أفضل من بعض، والمؤمنون فيه متفاضلون تفاضلاً عظيماً، وهم عند الله درجات، كما أن أولئك دركات، فالمقتصدون فى الإيمان أفضل من ظالمى أنفسهم، والسابقون بالخيرات أفضل من المقتصدين» (١).

وبإعمال كل القواعد السابقة نراه يفتى بأن «من كانت العبادة توجب له ضرراً يمنعه عن فعل واجب أنفع له منها، كانت محرمة، مثل أن يصوم صوماً يضعفه عن الكسب الواجب، أو يمنعه عن العقل، أو الفهم الواجب، أو يمنعه عن الجهاد الواجب، وكذلك إذا كانت توقعه فى محل محرم لا يقاوم مفسدته مصلحتها، مثل أن يخرج ماله كله، ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم.

وأما إن أضعفته عما هو أصلح منها وأوقعته فى مكروهات، فإنها مكروهة» (٢).

وكذلك يقول: «فهذا الرجل الذى عقد مع الله تعالى صوم نصف الدهر، وقد أضر ذلك بعقله، وبدنه، عليه أن يفطر ويتناول ما يصلح عقله وبدنه، ويكفر كفارة يمين، ويكون فطره قدر ما يصلح به عقله وبدنه، على حسب ما يحتمل حاله، إما أن يفطر ثلثى الدهر، أو ثلاثة أرباعه، أو جميعه، فإذا صلح حاله، فإن أمكنه العود إلى صوم يوم وفطر يوم بلا مضرة، وإلا صام ما ينفعه من الصوم، ولا يشغله عما هو أحب إلى الله منه. فالله لا يحب أن يترك الأحب إليه بفعل ما هو دونه، فكيف يوجب ذلك» (٣).

وخير خاتمة لترجيحات ابن تيمية فى المصالح والمفاسد، قوله - رحمه الله -

---

(١) المرجع السابق. جـ ٢٠ ص ٨٧ - ٨٨.
(٢) المرجع السابق. جـ ٢٥ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
(٣) المرجع السابق. جـ ٢٥ ص ٢٧٧ -٢٧٨.

« وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشرّ الشرّين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما فى الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واحبات، ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع !، كما يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور، ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصادق وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية، ويرى ترك قبول سماع هذا الحق الذى يجب سماعه من الورع » [1] .

*   *   *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ١٠ ص ٥١٢.

الأساس الثانى : القياس

فقد عدّه ابن تيمية مصدراً من مصادر التشريع، بعد القرآن والسنة المتواترة وغير المتواترة والإجماع، يقول: «الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجة أيضاً عند جماهير الفقهاء لكن كثيراً من أهل الرأى أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس (١) من ينكره رأساً، وهى مسألة كبيرة، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقض» (٢) .

فالقياس دليل من أدلة الشرع عند ابن تيمية، ولكن استعماله بإطلاق مشكلة، لذلك يقول: «وأصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول: قياس الطرد، والثانى: قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علّق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط.

وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر.

---

(١) هكذا وردت في مجموع الفتاوى، ولعلها تصحيف خطأ مطبعي، إذ كيف ينكر القياس من هو من أهل القياس؟.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ١١ ص ٣٤١.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصورة التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده» [1] .

فالأمر كله قائم على أساس العدل، فالقياس «من العدل الذى بعث الله به رسوله»، فالله سبحانه له مقاصد وحكم وغايات من تشريعاته، تتحقق عن طريق اتباع شرعه وتطبيقه، والعلة هى مظنة تحقق هذه المقاصد والمصالح، وهذا هو العدل الذى بعث الله به رسوله.

● لا شىء فى الشريعة على خلاف القياس :

والتطبيق العملى لنظرية ابن تيمية فى القياس - وكيف أنه دليل شرعى يستحيل أن يتناقض مع الأدلة الشرعية الأخرى - من خلال فروع الفقه، وخصوصا فى رد ابن تيمية على جمهور المسرفين فى استعمال القياس - خصوصا الأحناف -، حيث بيّن خطأ كل من زعم أن ثمة أمراً فى الشريعة جاء على خلاف القياس.

أولا : المضاربة على خلاف القياس :

يقول رحمه الله : «فالذين قالوا : المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض. فلما رؤا العمل فى هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا : تخالف القياس. وهذا من غلطهم. فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركة جنس المعاوضة، وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة.

وإيضاح هذا : أن العمل الذى يقصد به المال ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

والثاني: أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر، فهذه الجعالة، وهي عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبدي الآبق فله مائة، فقد يقدر، وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة، لكن هي جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا ....

وأما النوع الثالث: فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل، كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء...، فهذه مشاركة، هذا بنفع بدنه، وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة.........

ولهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل، لا أجرة المثل، فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح...، فأما أن يعطى شيئاً مقدراً مضمونا في ذمة المالك كما في الإجارة والجعالة، فهذا غلط ممن قاله. وسبب الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح.

ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، فلو أعطى أجرة المثل لأعطى أضعاف رأس المال، وهو في الصحيحة لا بستحق إلا جزءاً من الربح إن كان هناك ربح، فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحق في الصحيحه؟ » [1].

ثانيا: الحوالة على خلاف القياس:

يقول ابن تيمية: «وأما الحوالة، فمن قال: تخالف القياس، قال: إنها بيع دين بدين، وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين:

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٠٦ – ٥٠٩ (باختصار وتصرف).

أحدهما : أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع الكالىء بالكالىء،(١) والكالىء هو المؤخر الذى لم يقبض بالمؤخر الذى لم يقبض........

والوجه الثانى : أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبى ﷺ في معرض الوفاء، فقال فى الحديث الصحيح: «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع» (٢) ، فأمر المدين بالوفاء، ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء» (٣) .

---

(١) رواه البيهقى . فى سننه . عن ابن عمر رضى الله عنه بعدة أسانيد . كتاب البيوع . باب ما جاء فى النهى عن بيع الدين بالدين جـ ٥ ص ٢٩٠ . (ط . دار المعرفة . بيروت . الأولى سنة ١٣٥٢ هـ) . المؤلف . أبى بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى ت: سنة ٤٥٨ ، والحديث ضعيف . خرجه الألبانى فى (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) جـ ٦ ص ٣٣ . حديث (٦٠٧٤) ط المكتب الإسلامى . بيروت . بدون رقم أو تاريخ.

(٢) رواه البخارى عن أبى هريرة كتاب الحوالات . باب فى الحوالة وهل يرجع فى الحوالة . جـ ٣ ص ١٢٣ .

رواه مسلم . عن أبى هريرة . كتاب المساقاة . باب (٧) تحريم مطل الغنى . وصحة الحوالة، واستحباب قبولها إذا أحيل على ملىّ حديث (١٥٦٤) بإسنادين مختلفين.

رواه الترمذى . عن أبى هريرة . وعن ابن عمر بلفظ آخر . كتاب البيوع . باب (٦٨) ما جاء فى مطل الغنى أنه ظلم . حديث (١٣٠٨ - ١٣٠٩) . جـ٣ ص ٦٠٠، ٦٠١ .

رواه النسائى . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (١٠٠) مطل الغنى . جـ٧ . ص ٣١٦ .

رواه مالك فى الموطأ . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (٣٩) جامع الدين . حديث (٢٦٧٤) جـ ٢ ص ٣٨٣ .

رواه الدارمى . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (٤٨) فى مطل الغنى ظلم ص ٦٥٧ .

رواه أبو داود عن أبى هريرة . كتاب البيوع والإجارات باب (١٠) فى المطل حديث (٣٣٤٥) . جـ٣ ص ٦٤٠ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٢٠ ص ٥١٢ - ٥١٣ .

ثالثا : القرض على خلاف القياس :

يقول ابن تيمية : « ومن قال : القرض خلاف القياس، قال : لأنه بيع ربوى بجنسه من غير قبض. وهذا غلط، فإن القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية، ولهذا سماه النبى ﷺ منيحة . . .، وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده إليه،. . والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله، فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين، ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل، كما لو شرط فى العارية أن يرد مع الأصل غيره.

وليس هذا من باب البيع، فإن عاقلاً لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل، ولا يباع الشيء بجنسه إلا مع اختلاف الصفة أو القدر . . . » (١) .

رابعا : الإجارة على خلاف القياس :

ويقول فى عقد الإجارة رداً على من يقول بأنه عقد على خلاف القياس: « أما الإجارة، فالذين قالوا : هى على خلاف القياس، قالوا : إنها بيع معدوم، لأن المنافع معدومة حين العقد، وبيع المعدوم لا يجوز » .

ويرد عليهم بقوله : « وإذا قيل : هو بيع معدوم. قيل : نعم! وليس فى أصول الشرع ما ينهى عن بيع كل معدوم، بل المعدوم الذى يحتاج إلى بيعه، وهو معروف فى العادة يجوز بيعه، كما يجوز بيع الثمرة بعد بدوّ صلاحها، فإن ذلك يصح عند جمهور العلماء، كما دلّت عليه السنّة، مع أن الأجزاء التى لم تخلق بعد معدومة، وقد دخلت فى العقد، وكذلك يجوز بيع المقاثى وغيرها على هذا القول » (٢) .

ثم يبين ابن تيمية الفرق فى العلة فى قياس الإجارة على بيع المعدوم بقوله : « فهذا القياس فى غاية الفساد، فإن من شرط القياس أن يمكن إثبات حكم الأصل فى الفرع، وهو هنا متعذر، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها فى حال وجودها، فلا يتصور أن تباع المنافع فى حال وجودها كما تباع الأعيان فى حال وجودها.

والشارع أمر الإنسان أن يؤخر العقد على الأعيان التى لم تخلق إلى أن

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥١٤ (باختصار).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٠ ص ٢٠١ .

تخلق، فنهى عن بيع السنين، وبيع حبل الحبلة، وبيع الثمر قبل بدوّ صلاحه... وهذا كله نهيٌ عن بيع حيوان قبل أن يخلق، وعن بيع حب وثمر قبل أن يخلق، وأمر بتأخير بيعه إلى أن يخلق.

وهذا التفصيل، وهو: منع بيعه في الحال وإجارته في حال يمتنع مثله في المنافع، فإنه لا يمكن أن تباع إلا هكذا، فما بقى حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع، إلا أن يقال: فأنا أقيسه على بيع الأعيان المعدومة، فيقال له: هاهنا شيئان:

أحدهما: يمكن بيعه في حال وجوده وحال عدمه، فنهى الشارع عن بيعه إلا إذا وجد.

والشيء الآخر: لا يمكن بيعه إلا فى حال عدمه، فالشارع لما نهى عن بيع ذلك حال عدمه، فلابد إذا قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم فى الأصل ثابتة فى الفرع، فلم قلت: إن العلة فى الأصل مجرد كونه معدوماً؟ ولم لا يجوز أن يكون بيعه فى حال عدمه مع إمكان تأخير بيعه إلى حال وجوده؟.

وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص، وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده، وأنت لم تبيّن أن العلة فى الأصل القدر المشترك، كان قياسك فاسداً، وهذا سؤال المطالبة، وهو كافٍ فى وقف قياسك» [1] .

خامساً: النكاح على خلاف القياس :

يقول فى الموضوع: [2] «وأما قول من يقول: النكاح على خلاف القياس، ونحو ذلك، فهو من أفسد الأقوال، وشبهتهم أنهم يقولون: الإنسان شريف، والنكاح فيه ابتذال للمرأة، وشرف الإنسان ينافى الابتذال.

وهذا غلط، فإن النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الإنسان، والقدر الذى فيه من كون الذكر يقوم على الأنثى هو من الحكمة التى بها تتم مصلحة جنس الحيوان - فضلا عن نوع الإنسان - ، ومثل هذا الابتذال لا ينافى الإنسانية، كما لا ينافيها أن يتغوط الإنسان إذا احتاج إلى ذلك، وأن يأكل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٠ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ (بتصرف واختصار) .

(٢) لم ينسب الإمام هذا القول لأحد، وقد حاول الباحث أن يعرف من قائله فلم يستطع! .

ويشرب، وإن كان الاستغناء عن ذلك أكمل، بل ما احتاج إليه الإنسان، وحصلت له به مصلحته، فإنه لا يجوز أن يمنع منه، والمرأة محتاجة إلى النكاح، وهو من تمام مصلحتها، فكيف يقال: القياس يقتضى منعها أن تتزوج؟ » (١).

سادسا : الفطر بالحجامة على خلاف القياس :

وفى هذا يقول ابن تيمية: «وأما الحجامة، فإنما اعتقد أن الفطر منها مخالف للقياس من اعتقد أن الفطر مما خرج لا مما دخل، وهؤلاء أشكل عليهم القيء والاحتلام ودم الحيض والنفاس.

وأما من تدبّر أصول الشرع ومقاصده، فإنه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال، حتى كره الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود، وكان من العدل أن لا يخرج من الإنسان ما هو قيام قوته، فالقيء يخرج الغذاء، والاستمناء يخرج المنى، والحيض يخرج الدم، وبهذه الأمور قوام البدن، لكن فرقٌ بين ما يمكن الاحتراز منه وما لا يمكن، فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه، وكذلك من ذرعه القيء وكذا دم الاستحاضة، فإنه ليس له وقت معين، بخلاف دم الحيض فإن له وقتاً معيناً، فالمحتجم أخرج دمه، وكذلك المفتصد، بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالمجروح، فإن هذا لا يمكن الاحتراز منه، فكانت الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض، وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء، فقد تناسبت الشريعة وتشابهت، ولم تخرج عن القياس» (٢).

سابعًا : بيع المصرّاة على خلاف القياس :

ويقول – رحمه الله – فى هذا المثال: «والأحكام التى يقال: إنها على خلاف القياس نوعين، نوع: مجمع عليه، ونوع: متنازع فيه.

فما لا نزاع فى حكمه تبيّن أنه على وفق القياس الصحيح ....

وأما المتنازع فيه: فمثل ما يأتى حديث بخلاف أمر، فيقول القائلون: هذا بخلاف القياس، أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المصرّاة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥١٥ (بتصرف واختصار قليلين).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٢٧ – ٥٢٨.

فإن النبى ﷺ قال: «لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مصرّاة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»[1]. وهو حديث صحيح. فقال القائلون: هذا يخالف قياس الأصول من وجوه:

منها: أنه رد المبيع بلا عيب ولا خلف فى صفة.

ومنها: أنّ الخراج بالضمان، فاللبن الذى يحدث عند المشترى غير مضمون عليه، وهنا قد ضمنه.

ومنها: أنّ اللبن من ذوات الأمثال، فهو مضمون بمثله.

ومنها: أنّ ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمنه بالتمر.

ومنها: أنّ المال المضمون يضمن بقدره، لا يقدر بدله بالشرع، وهنا قدر بالشرع.

فقال المتبّعون للحديث: بل ما ذكرتموه خطأ، والحديث موافق للأصول، ولو خالفها لكان هو أصلاً كما أن غيره أصل، فلا تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها، فإنها كلها من عند الله.

---

(١) رواه البخارى. عن أبى هريرة. وعن ابن مسعود بلفظ آخر. كتاب البيوع. باب النهى للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر والغنم. جـ٣ ص٩٢.

رواه مسلم. عن أبى هريرة. بعدة أسانيد. كتاب البيوع. باب (٧) حكم بيع المصرّاة. حديث (١٥٢٤) جـ٣ ص ١١٥٨ – ١١٥٩.

رواه مالك في الموطأ. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٤٤) ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة. حديث (٢٧٠٢) جـ٢ ص ٣٩٤.

رواه أبو داود. عن أبى هريرة (بعدة أسانيد وألفاظ) كتاب البيوع والإجارات. باب (٤٨) من اشترى مصرّاة فكرهها. حديث رقم (٣٤٤٣) إلى (٣٤٤٦) جـ٣ ص ٧٢٢ وما بعدها. باب (٤٢) بيع المصرّاة. حديث (٢٢٣٩) إلى (٢٢٤١) جـ٣ ص٧٥٣.

رواه الدارمى. فى سننه. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب الحكم فيمن اشترى مصرّاة. جـ ٥ ص ٣١٨.

رواه أحمد. فى مسند أبى هريرة. جـ٢ ص ٢٤٨ – ٢٥٩، ٢٧٣، ٣١٧، ٣٨٦، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١١، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٣٠، ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٨١، ٤٨٣، ٥٠٧.

رواه الترمذى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٩) ما جاء في المصرّاة. حديث (١٢٥١ – ١٢٥٢) جـ٣ ص ٥٥٣ – ٥٥٤.

رواه النسائى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (١٤) النهى عن المصرّاة جـ٧ ص ٢٥٣.

أما قولهم: ردّ بلا عيب ولا فوات صفة، فليس فى الأصول ما يوجب انحصار الردّ فى هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرّد، وهو من جنس الخلف فى الصفة، فإن البيع تارة تظهر صفاته بالقول، وتارة بالفعل، فإذا ظهر أنه على صفة وكان على خلافها فهو تلبيس...

وأما قوله: «الخراج بالضمان» (١) ، فأولاً حديث المصراة أصح منه باتفاق أهل العلم، مع أنه لا منافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث فى ملك المشترى. ولفظ الخراج اسم للغة: مثل كسب العبد، وأما اللبن ونحوه فملحق بذلك، وهنا كان اللبن موجوداً فى الضرع، فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللبن الموجود فى الضرع وقت العقد، وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد، فتعذرت معرفة قدره، فلهذا قدّر الشارع البدل قطعاً للنزاع، وقدر بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضى إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتاع لذلك اللبن الذى تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر» (٢) .

* * *

---

(١) رواه أبو داود. عن عائشة بعدة أسانيد . كتاب (٧٣) البيوع والإجارات. حديث (٣٥٠٨) إلى (٣٥١٠). جـ٣ ص ٧٧٧ وما بعدها.

رواه الترمذى. عن عائشة بإسنادين. كتاب البيوع. باب (٥٣) ما جاء فيمن يشترى العبد ويستغله ثم يجد به عيباً حديث (١٢٨٥ - ١٢٨٦) جـ٣ ص ٥٨١ وما بعدها.

رواه النسائى. عن عائشة. كتاب البيع. باب (١٥) الخراج بالضمان جـ٧ ص ٢٥٣ - ٢٥٥.

رواه أحمد. فى مسند عائشة رضى الله عنها. جـ٦ ص٤٩، ٢٠٨، ٢٣٧ .

رواه ابن ماجه. عن عائشةبإسنادين . كتاب التجارات. باب (٤٣) الخراج بالضمان. حديث (٢٢٤٢ - ٢٢٤٣) جـ٢ ص ٧٥٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٥٥ - ٥٥٨ (باختصار) .

الأساس الثالث : رفع الحرج

أما رفع الحرج عند ابن تيمية، فهو من أسس الشريعة الإسلامية الراسخة، وكثيراً ما يتطرق لهذا الموضوع فى كتاباته، بل كثير من اختياراته الفقهية – كما سيتضح – تكون على أساس التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم.

● **مبنى الشرع على التيسير والسعة ورفع الحرج :**

يقول إمامنا فى تفسير قوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] : «وتأمل قوله عز وجل: ﴿**إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ كيف تجد تحته أنهم فى سعة ومنحة من تكاليفه، لا فى ضيق وحرج ومشقة، فإن الوسع يقتضى ذلك، فاقتضت الآية أن ما كلفهم به مقدور لهم من غير عسر ولا ضيق ولا حرج، بخلاف ما يقدر عليه الشخص، فإنه قد يكون مقدوراً له ولكن فى ضيق وحرج عليه، وأما وسعه الذى هو منه فى سعة فهو دون مدى الطاقة والمجهود، بل لنفسه فيه مجال ومتسع، وذلك مناف للضيق والحرج ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨] ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥] .

قال سفيان بن عيينه فى قوله ﴿**إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾: إلا يسرها لا عسرها، ولم يكلفها طاقتها، ولو كلفها طاقتها لبلغ المجهود.

فهذا فهم أئمة الإسلام، وأين هذا من قول من قال إنه كلفهم ما لا يطيقونه البتة ولا قدرة لهم عليه؟ »(١) .

● **التكليف مشروط بالعلم والقدرة :**

والكلام هنا تكملة للكلام السابق حول تكليف ما لا يطاق، فيقول – رحمه الله – : «الأمر والنهى الذى يسميه بعض العلماء (التكليف الشرعى)، هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم، كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز، كالأعمى والأعرج والمريض في

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٤ ص ١٣٧ – ١٣٨ .

الجهاد، وكما لا تجب الطهارة بالمـاء، والصلاة قائماً والصوم، وغير ذلك على من يعجز عنه، سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق، أو لم يجز، فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذى لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع فى الشريعة، بل قد تُسقط الشريعة التكليف عمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة تخفيفاً عنه، وضبطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكناً، كما رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم، وإن كان له فهم وتمييز، لكن ذلك لأنه لم يتم فهمه، ولأن العقل يظهر فى الناس شيئا فشيئا، وهم يختلفون فيه . فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ .

وكما لا يجب الحج إلا على من ملك زاداً وراحلة عند جمهور العلماء، مع إمكان المشى لمـا فيه من المشقة، وكما لا يجب الصوم على المسافر مع إمكانه تخفيفاً عليه، وكما تسقط الواجبات بالمرض الذى يخاف معه زيادة المرض وتأخير البرء، وإن كان فعلها ممكنا .

وأما كون الإنسان مريداً لمـا أمر به أو كارهاً له، فهذا لا تلتفت إليه الشرائع، بل ولا أمر عاقل، بل الإنسان مأمور بمخالفة هواه »(١) .

ونلاحظ هنا الاتفاق التام أو شبه التام بين ابن تيمية والشاطبى فى مسألة تكليف ما لا يطاق . وقد تحدث الشاطبى عن ذلك فى النوع الثالث من قصد الشارع، وهو: قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها .

فتكليف ما لا يطاق غير وارد عند ابن تيمية والشاطبى . ومخالفة هوى الإنسان أمر مأمور به فى كثير من الأحيان (٢) .

التطبيق الفقهى لرفع الحرج عند ابن تيمية :

تطبيقاته كثيرة على هذا الأساس الفقهى، فالتكليف الشرعى يسقط بالعجز وعدم القدرة وعدم العلم، كما أن الله لا يؤاخذ المخطىء والناسى، وغير ذلك، ولكن المثال الواضح الذى انتقاه الباحث هنا، هو موضوع «التسعير»، وهل يجوز للدولة فرض أسعار معينة للسلع والخدمات أم لا يجوز .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ١٠ ص ٣٤٤ - ٣٤٦ (باختصار) .

(٢) راجع الفصل التاسع من الباب الأول .

التسعير [1] عند ابن تيمية :

وللفقهاء فى الموضوع رأيان، رأى يمنع التسعير ويحرمه بإطلاق، وهذا الرأى هو رأى جمهور فقهاء المذاهب الأربعة، فهذا الرأى هو «الرواية الراجحة»، وهو «الرأى المفتى به» عند الحنابلة والشافعية والأحناف على تفاوت فى مدى اتساع «حالات الاستثناء» بين هذه المذاهب، فالأحناف يوسعون دائرة الاستثناء إلى حد ما، ثم يليهم الشافعية، ثم يأتى الحنابلة – وابن تيمية يفترض أنه منهم – فى موقع التشدد . ومن أنصار هذا الرأى الظاهرية – كما يفهم من كلام إمامهم ابن حزم – ، كذلك كثير من أئمة الحديث المتقدمين والمتأخرين كالشوكانى والصنعانى وغيرهم .

أما الرأى الثانى – وخير ممثل له إمامنا ابن تيمية – فيجيز تدخل الدولة بالتسعير الجبرى فى حالات كثيرة، تبعاً لما يحقق العدل والمصلحة، وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يرى وجوب التسعير الجبرى فى بعض الأحيان كما سوف يتضح .

أدلة الرأى الأول :

أولا : من القرآن الكريم :

استدلوا بقوله تعالى : ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ

---

(١) تعريف التسعير: فى اللغة: «السعر: الذى يقوم عليه الثمن ، وجمعه أسعار، وقد أسْعَروا وسَعَّروا بمعنى واحد: اتفقوا على سعر. . . والتسعير: تقدير السعر» لسان العرب المحيط. للعلامة ابن منظور. جـ ٢ ص ١٤٨ «باختصار». أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة: يوسف خياط. ونديم مرعشلى. ط. دار لسان العرب – بيروت. وأنظر كذلك. القاموس المحيط. للفيروز آبادى ص ٥٢٢. ط: مؤسسة الرسالة.

و «التسعير الجبرى: أن تحدد الدولة بما لها من السلطة العامة ثمناً رسمياً للسلع، لا يجوز للبائع أن يتعداه. . . والسِّعْر: ما يقوم عليه الثمن.

ويقال له سعر: إذا زادت قيمة. وليس له سعر: إذا أفرط رخصه. وسعر السوق الحالة التى يمكن أن تشترى بها الوحدة أو ما شابهها فى وقت ما «المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. جـ ١ ص ٤٣٢ «باختصار» مطبعة مصر.

والتسعير فى اصطلاح الفقهاء: «أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولى من أمور المسلمين امرأ، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة» نيل الأوطار. للشوكانى. جـ ٥ ص ٣٣٥. ط دار الجيل. بيروت.

﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] . ووجه الاستدلال: «أن من أكره على بيع ما له بدون ما يرضى به فقد أكل ماله بالباطل» (١) ، كما أن الآية اشترطت التراضي، «فمن وقع الإجبار له أن يبيع بسعر لا يرضاه في تجارة فقد أجبر بخلاف ما في الكتاب» (٢) . والملاحظ هنا أن هذا الاتجاه يرى أن في التسعير إكراهًا على بيع المال بدون رضى من صاحبه، وهذا - عند من يجيز التسعير - أمر نادر الحدوث أو معدوم.

ثانيا: من السنة المطهرة:

استدلوا بعدة أحاديث منها قوله ﷺ: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه»(٣) . ووجه استدلالهم بالحديث السابق هو نفس ووجه الاستدلال في الاية، إذ أن إجبار الناس على البيع بسعر لا يرضونه لا يحقق أخذ أموالهم عن طيب نفس.

---

(١) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. للشوكاني. جـ٣ ص ٨١ . تحقيق محمد إبراهيم زايد. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) المرجع السابق. جـ٣ . ص ٨١.

(٣) روى هذا الحديث بألفاظ عدة، كلها متقاربة. رواه الدارقطني في السنن. في كتاب البيوع. عن ابن عباس. وعن عمرو بن يثربي. . وعن أنس بن مالك. وعن عم أبي حرة الرقاشي. وعن حماد بن سلمة. حديث رقم (٨٧ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣) انظر في ذلك سنن الدارقطني. جـ٣ ص ٢٥ - ٢٦ .ط دار المحاسن - القاهرة.

وكذلك رواه أبو يعلى في مسند عم أبي حرة الرقاشي. راجع مسند أبي يعلى الموصلي. للإمام أحمد بن علي بن المديني التميمي: ت سنة ٣٠٧ هـ . جـ٣ ص ١٤٠. حديث رقم (٢ / ١٥٧٠) . تحقيق وتخريج الأحاديث: حسين سليم أسد. ط دار المأمون للتراث. دمشق.

ورواه البيهقي في سننه. باب: من غصب لوحاً فادخله في سفينة أو بنى عليه جداراً. عن عم أبي حرة الرقاشي. وفي باب: لا يملك أحد بالجناية شيئاً جنى عليه إلا أن يشاء هو والمالك. عن ابن عباس، وعن عمرو بن يثربي الضمري، وعن ابن عمر. انظر السنن الكبرى للبيهقي. جـ٦ ص ٩٧ - ١٠٠ .

ورواية أبي حرة الرقاشي عن عمه ضعيفة. فيها علي بن زيد بن جدعان «ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل البصرة، وقال: ولد وهو أعمى، وكان كثير الحديث، وفيه ضعف، ولا يحتج به» وقد ضعفه كثير من الأئمة، انظر في كل ذلك: تهذيب الكمال في أسماء الرجال. للإمام المزي. جـ٢ ص ٤٣٤ - ٤٤٥ . راوي رقم (٤٠٧٠) . تحقيق د. بشار عواد معروف. ط. مؤسسة الرسالة. الأولى. سنة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢م.

وعمدة الأدلة في الموضوع قوله ﷺ من حديث أبى هريرة: «أن رجلا جاء فقال: يا رسول الله، سَعِّر، فقال: «بل ادعوا». ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله، سَعِّر، فقال: «بل الله يخفض ويرفع، وإنى لأرجوا أن ألقى الله وليس لأحد عندى مظلمة» رواه أبو داود.

وفى رواية أخرى عن أنس رضى الله عنه: «قال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسَعِّرْ لنا. فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسّعر القابض الباسط الرازق، وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبنى بمظلمة فى دمٍ ولا مالٍ» رواه أبو داود[1].

---

(١) روى هذا الحديث بطرق كثيرة، واللفظ هنا لأبى داود. قال الألبانى: «صحيح... وللحديث شواهد بعضها بأسانيد حسنة تراها فى «التلخيص»، وفى كتابى «الروض النضير». راجع غاية المرام فى تخريج أحاديث الحلال والحرام. لمحمد ناصر الدين الألبانى ص . ط. المكتب الإسلامى. بيروت.

وهذا الحديث رواه أحمد في المسند. فى مسند أنس بن مالك. جـ٣ ص ١٥٦ وص ٢٨٦.
وفى مسند أبى سعيد الخدرى. جـ٣ ص ٨٥.

ورواه الدارمى. عن أنس بن مالك. جـ٢ ص ٢٤٩.

ورواه أبو داود في سننه. باب (٥١) فى التسعير. حديث (٣٤٥٠) عن أبى هريرة. وحديث (٣٤٥١) عن أنس بن مالك. جـ٣ ص ٧٣١.

ورواه ابن ماجه: باب (٢٧) من كره أن يسعر. حديث رقم (٢٢٠٠) عن أنس. حديث (٢٢٠١) عن أبى سعيد الخدرى. جـ٢ ص ٧٤١ – ٧٤٢.

ورواه الترمذى: فى كتاب البيوع. باب (٧٣) ما جاء فى التسعير. حديث رقم (١٣١٤) عن أنس. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. جـ٢ ص ٣١٨ – ٣١٩.

رواه البيهقى فى سننه: كتاب البيوع. باب التسعير. عن أبى هريرة. وعن أنس.

ورواه الصنعانى فى المصنف. فى كتاب البيوع، باب: هل يسعر. حديث رقم (١٤٨٩٧ – ٩٨ – ٩٩) رواه عن قتادة عن الحسن. وعن إسماعيل بن مسلم عن الحسن. وعن الثورى عن سالم عن أبى الجعد. انظر المصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعانى. ت: سنة ٢١١ هـ. جـ٨ ص ٣٠٥. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى. ط. المجلس العلمى.

ورواه ابن حبان فى صحيحه فى كتاب البيوع. باب (٤) فى التسعير والاحتكار. حديث رقم (٤٩٣٥) (إسناده صحيح على شرط مسلم. رجاله ثقات، رجال الشيخين غير حماد بن سلمة، فمن رجال مسلم). انظر: الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان. جـ١١ ص ٣٠٧. للأمير علاء الدين بن بلبان الفارسى.

ووجه استدلالهم من الحديث: «أنه لم يسعّر، وقد سألوه ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه» (١) . كما أن «الحديث دليل على أن التسعير مظلمة، وإذا كان مظلمة، فهو محرم» (٢) .

ثالثا : من المعقول :

التسعير محرم شرعاً «لأنه ظلمٌ للبائع بإجباره على بيع سلعته بغير حق، أو منعه من بيعها بما يتفق عليه المتعاقدان» (٣) .

كما أن التسعير «من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجلب، ويمنع الناس من البيع فيرتفع السعر» (٤). و «الإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشترى برخص الثمن، أولى من نظره فى مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران، وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم» (٥) .

رد أصحاب الرأى الثانى على أدلة الفريق الأول :

أولا : ردهم على دليلهم من القرآن :

ردهم أن التسعير ليس بإجبارٍ على البيع بسعر معين، يقول ابن تيمية: «ولا يجبر الناس على البيع. إنما يمنعون من البيع بغير السعر الذى يحده ولى الأمر، على حسب ما يراه من المصلحة فيه للبائع والمشترى، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس» (٦) .

وهذا هو رأى المالكية، وقد اختاره ابن تيمية لما فيه من تحقيق العدل والمصلحة ومقاصد الشرع، يقول ابن رشد: لا يجبر – أى الإمام – الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذى يحدده الإمام» (٧) .

---

(١) المغنى لابن قدامة المقدسي جـ ٦ ص ٣١١ . ط. دار هجر. تحقيق د. عبد الفتاح الحلو.
(٢) سبل السلام. للصنعانى جـ٣ ص ٤٨ حديث رقم (٧٦٢) ط. دار. الكتاب العربى.
(٣) الكافى لابن قدامة المقدسى. جـ٢ ص ٤١ . ط. المكتب الإسلامى. بدون رقم أو تاريخ.
(٤) الكافى لابن قدامة المقدسى. جـ ٢ ص ٤١ .
(٥) نيل الأوطار. للشوكانى. جـ ٥ ص ٣٣٥.
(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص ٩٤ .
(٧) البيان والتحصيل. لابن رشد القرطبى. جـ ٩ ص ٣١٤. ط. دار الغرب الإسلامى.

وعلى ذلك لا مجال للاستدلال بالآية الكريمة، وموضوع الرضى فى البيع - حسب الكلام الذى ذكره ابن تيمية وابن رشد - لا يعتبر إذا كان هذا البيع لا يحقق العدل أصلاً، فلو كان البائع لا يرضيه إلا الربح الفاحش الذى يقصم ظهر المستهلك، فإنه فى هذه الحالة يعتبر رضاً مهدراً، إذ «لا ضرر ولا ضرار» (١) .

ثانيا : ردهم على دليلهم من السنة :

بالنسبة لحديث «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه» (٢) ، هذا الحديث يتكلم عن حرية مالك الشىء فى التصرف فى ملكه كيف يشاء، وأن المالك لا يجوز أن يسلب منه ملكه إلا برضاه، وبطيب نفسه.

ولكن حرية المالك فى الشريعة مقيدة بقيود، من أهمها: تحقيق المصلحة العامة، فإذا تعارضت هذه الملكية مع المصلحة العامة كان من حق الحاكم التدخل بتقييد حرية المالك - بالتسعير مثلاً - لكى تتحقق المصلحة العامة، وهذا مما لا خلاف فيه، أو الخلاف فيه أقل من أن يثير إشكالاً، يقول ابن تيمية: «فلو امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به» (٣) .

حديث التسعير «سبب الخلاف» :

من الواضح أن هذا الحديث هو سبب الخلاف بين الفريقين، فالاتجاه الأول فهمه على إطلاقه، فقالوا: التسعير حرام فى كل حال.

أما ابن تيمية والاتجاه الثانى، فقد اجتهدوا فى توجيه الحديث، يقول ابن تيمية: «ومن منع التسعير مطلقاً محتجاً بقول النبى ﷺ «إن الله هو المسعر... إلخ فقد غلط، فإن هذه قضية معينة، ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب فى ذلك أكثر من عوض المثل» (٤) .

---

(١) سبق تخريجه ص ١١٩ . (٢) سبق تخريجه ص ٢٣٣ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ٢٨ ص ٧٦ - ٧٧ (بتصرف قليل) .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ٢٨ ص ٩٥ (باختصار) .

فالحديث جاء فى ظرف غلاء طبيعى فى سوق المدينة المنورة، نتيجة العرض والطلب وغير ذلك من العوامل «الطبيعية» المؤثرة فى السعر، لذلك لم يكن لتدخل الدولة بالتسعير الجبرى – ممثلة فى شخص الرسول الكريم عليه السلام – مجال.

وقد أجاز العديد من التابعين التسعير، مثل سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصارى، وهو قول أشهب من المالكية، «ووجه قول أشهب: ما يجب من النظر فى مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم، والإفساد عليهم» (١).

«وقد نظر هؤلاء العلماء التابعون إلى النهى معللاً بعدم ما يقتضيه، ومجرد غلاء السعر الذى حدث لا يوجبه. فلما جدّ فى زمنهم ما يحوج إليه أفتوا به.

ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث، بل الحديث باقٍ بحكمه، إلا أنه لما أصبح العمل مفوّتاً للمصلحة فى هذه الحالة ترك لذلك، حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث، ولو كان نسخاً لما جاز الرجوع إلى حكم منسوخ بالإجماع.

ومن تأمل لفظ الحديث بروايتيه لم يجد فيه أن التسعير حرام، لا تصريحاً، ولا تلويحاً، بل غاية ما فيه تفويض الأمر إلى الله، لأنه القابض الباسط، وأمر لهم بالدعاء كى يرفع الله عنهم ما نزل بهم، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة فى ربح كبير، يكون من قضية العرض والطلب.

فلو كان الذى حدث فى عهد رسول الله ﷺ هو تحكم التجار قصد إضرار الناس، ما تركهم من غير تسعير رفعاً لهذا الظلم، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث» (٢).

---

(١) المنتقى شرح موطأ مالك. لأبى الوليد الباجى. جـ ٥ ص ١٨ . ط. دار الكتاب العربى. بيروت.

(٢) تعليل الأحكام: للأستاذ محمد مصطفى شلبى. ص ٧٩ ، ط. دار النهضة العربية. بيروت.

ثالثا : ردهم على دليلهم من المعقول :

بداية : نلاحظ أن دليل الاتجاه الأول من المعقول عبارة عن مجموعة «افتراضات»، قد تتحقق، وقد لا تتحقق.

فهم يقولون : إن التسعير إجبار البائع على البيع بغير حق. والاتجاه الثانى يرى ذلك حراماً، ولكن ماذا لو كان الإجبار بحق؟.

والاتجاه الأول يقول : إن التسعير من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجلب، ويمنع الناس من البيع، فتكسد البضائع... إلخ، وهذا صحيح، فالتسعير الظالم الذى لا يراعى مصلحة التاجر والمستهلك قد يؤدى لكل هذه الكوارث، من الغلاء، وظهور السوق السوداء، وعدم إشباع حاجات جمهور الناس، وتضخم ثروات قلة من المجتمع على حساب الأغلبية... إلخ، ولكن ماذا لو روعى فى التسعير العدل ومصلحة التاجر والمستهلك؟. ويقول أصحاب الاتجاه الأول أيضا : إن نظر الإمام فى مصلحة المشترى ليس بأولى من نظره فى مصلحة البائع، لذلك ينبغى ترك الفريقين يجتهدان لمصلحتيهما، وهذا صحيح، ولكن ماذا لو حاف أحد الطرفين على الآخر؟.

موضع النزاع :

من كل ما سبق يتضح أن الاتجاه الأول يرى حرمة التسعير لأن الوضع الأمثل للسوق هو تحديد السعر نتيجة للعوامل الاقتصادية الطبيعية، من العرض والطلب وعدد السكان وسعر العملة وندرة المنتج أو وفرته... إلخ، ولكن هذا الاتجاه – نظرا لتمسكه بظاهر الحديث – أغفل أن السوق كثيراً ما يتعرض لعوامل طارئة قد تتسبب فى تغير السعر تغيراً كبيراً بالزيادة والنقص، بحيث يحدث ظلم محقق للتاجر أو المستهلك.

فى هذه الحالات يكمن موضع النزاع، والاتجاه الثانى حين يتكلم عن جواز التسعير – أو وجوبه كما يرى ابن تيمية – يتحدث عن هذه الحالات التى يحدث فيها خلل يؤدى لظلم محقق، فهم – أصحاب الاتجاه الثانى – لا يتحدثون عن تسعير «أعمى» للبضائع، بل يتحدثون عن تسعير يراعى العدل لكل الأطراف من دون تحيّز أو ظلم.

والقول بحرمة التسعير في كل حال يوقع الظلم بين الناس لا محالة، ويوقع الناس في العنت والحرج يقيناً، ذلك أن الأمور قد تسير على غير ما يشتهي الناس، فيطرأ على المعاملات في السوق طارىء، كأن يتحكم في السعر محتكر جشع، فهل من العدل أن يُتْرك شخص أو أشخاص يتحكمون فى أرزاق الناس وأقواتهم، لكي يربحوا هم أرباحاً غير طبيعية لا تسير على سنن الله فى الكون؟!

وعصرنا الحاضر يروى مئات القصص عن ألوف الطماعين، الذين يتحكمون فى أقوات الناس، ويمنعون الخير عن عباد الله، بجمع الثروات من أقوات المساكين والفقراء ومحدودى الدخل. ولا حل مع أمثال هؤلاء المعتدين إلا بتحديد السعر، بحيث يظل هامش الربح معقولاً، وبحيث لا يحمل المستهلك أطماع هؤلاء الجشعين على ظهره المكدود بأعباء الحياة.

رأى ابن تيمية فى التسعير :

ويمكن تلخيصه فى عدة نقاط :

- **التسعير ظلم ، أو عدل :**

«فالتسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذاتضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب» (١) .

الأصل فى ضروريات الحياة «التسعير» :

مما يفهم من كلام شيخ الإسلام، أن الأصل فى ضروريات الحياة، كالخبز والأقوات التى لا غنى عنها، التسعير، بحيث لا تكون هذه الأشياء – التى لا غنى للناس عنها – مجالاً للمضاربة والاستغلال، فلا يكون هناك فرصة أصلاً للتلاعب بأسعار هذه البضائع الضرورية التى من الممكن لو حدث فيها تلاعب أن تؤثر على جميع نواحى الحياة الاقتصادية والسياسية والأمنية وغيرها، يقول

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص ٧٦.

ابن تيمية: «والمقصود هنا، أن الناس إذا احتاجوا إلى الطحانين والخبازين فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحتاجوا إلى صناعتهم...، فهؤلاء يستحقون الأجرة؛ وليس لهم أن يطالبوا إلا بأجرة المثل.

والثانى: أن يحتاجوا إلى الصنعة والبيع، فيحتاجوا إلى من يشترى الحنطة ويطحنها، وإلى من يخبزها ويبيعها خبزاً، لحاجة الناس إلى شراء الخبز من الأسواق، فهؤلاء لو مكنوا أن يشتروا حنطة الناس المجلوبة، ويبيعوا الدقيق والخبز بما شاؤا، مع حاجة الناس إلى تلك الحنطة، لكن ذلك ضرراً عظيماً...، لذلك يجب عليهم أن يصنعوا الدقيق والخبز لحاجة الناس إلى ذلك، ويلزمون، ويسعر عليهم الدقيق والحنطة، فلا يبيعوا الحنطة والدقيق إلا بثمن المثل، بحيث يربحون الربح بالمعروف، من غير إضرار بهم ولا بالناس» (١).

● يجب التسعير فى حالات كثيرة:

مثل حالة الاحتكار، «فإن المحتكر هو الذى يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشترين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس فى مخمصة، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل، ولهذا قال الفقهاء: من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، لم يستحق إلا سعره» (٢).

ثم يضيف قائلا: «وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع، إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع، أو غير ظلم، لما فى ذلك من الفساد.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص٨٩ – ٩٠.

(٢) المرجع السابق. جـ٢٨ ص ٧٥ – ٧٦.

. . . .

= ثم اعتقل وامتحن نحو عامين، من قبل سطان فاس في سنة ٧٥٦ هـ، وكان اعتقال ابن خلدون بسبب بعض الوشايات عن اتصاله ببعض أعداء السلطان.

وأفرج عنه سنة ٦٥٩ هـ بعد موت السلطان ابن عنان وأعيد إلى مناصبه العالية فى الدولة، حيث كان كاتب السر وناظر المظالم.

ثم سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ، وقد استقبله ابن الأحمر سلطان البلاد آنذاك خير استقبال، وهيّأ له القصر المناسب، وأركب خاصته وحاشيته للقائه احتفاء به.

وقد أرسله السلطان ابن الأحمر إلى قشتاله لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملك قشتاله سنة ٧٦٥ هـ، فقام بالمهمة على خير وجه، وأهدى ابن خلدون هدايا ملك قشتالة التى خصه بها إلى السلطان، فأقطعه السلطان قرية البيرة بغرناطة.

ثم توجه ابن خلدون بعد ذلك إلى بجاية، واستقبله سلطانها أبو عبد الله أيما استقبال، وخرج للقائه بنفسه، وتهافت أهل البلد على ابن خلدون من كل مكان، يتمسحون به، ويقبلون يده، وكان يوماً مشهوداً.

ومن اليوم الثانى لوصوله، أمر السلطان كل كبراء الدولة بمباكرة باب ابن خلدون، واستقل بحمل ملكه، وتفرغ لتدبير أمور السلطنة، وقدّمه السلطان للخطابة بالجامع، وكان – رحمه الله – رغم انشغاله بأمور الحكم والسياسة، متفرغاً وقت النهار لتدريس العلم بالجامع.

وبعد ذلك قتل السلطان أبو عبد الله سنة ٧٦٧ هـ وخرج ابن خلدون من بجاية واستقر فى بَسْكَرة عند أميرها أحمد بن يوسف بن مَزْنِي. وفى بَسْكَرَة شايع السلطان عبد العزيز ملك المغرب، وظل على ذلك سنين، ثم رحل إلى الأندلس مرة أخرى سنة ٧٧٦ هـ فلقيه السلطان ابن الأحمر واحتفى به كعادته.

وبعد ذلك غادر إلى بلاد توجين بالمغرب وهناك كتب كتابه الشهير فى التاريخ «العبر»، وكذلك مقدمة الكتاب المعروفة فى تاريخ الفكر باسم «مقدمة ابن خلدون».

وبعد ذلك رحل إلى تونس سنة ٧٧٨ هـ، وقرّبه سلطانها أبو العباس، مما أثار صدور الحاقدين، ووشوا به عند السلطان، ولكن رجاحة عقله جعلته لا يصدق هذه الوشايات.

وفى سنة ٧٨٤ هـ ركب ابن خلدون البحر معتذراً للسلطان بالحج، ووصل الأسكندرية، ولم يستطع الخروج للحج سنتها، فانتقل للقاهرة، فرأى «حاضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسى الملك ...» كما يصفها هو.

ولما وصل القاهرة أكرمه أهلها، وجلس للتدريس في الجامع الأزهر.

ثم أقره الظاهر برقوق في قضاء المالكية، فأقام الحق حتى على الأمراء والكبراء، وصار يعزر بالصفع، لذلك عزل عدة مرات بعد كثرة الشكوى منه.

وبعد ذلك خرج ابن خلدون سنة ٧٨٩ هـ إلى الحج، وعاد إلى مصر ٧٩٠ هـ.

وبها توفي سنة ٨٠٨ هـ. رحمه الله.

(راجع في كل ذلك: كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، فى تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر. للعلامة عبد الرحمن بن خلدون. ط. دار الفكر. الأولى. لبنان – بيروت. جـ ٧ . ص ٥٠٣ – ٧٤٢. وكذلك. البدر الطالع. للشوكانى جـ ١ ص ٣٣٧ – ٣٣٩. وكذلك: الأعلام للزركلى. جـ ٣ . ص ٣٣٠).

. . . وتنقص جباية السلطان أو تفسد . . .، ويؤول ذلك إلى تلاشى الدولة وفساد عمران المدينة.

ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة فى البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم [١] أن الداعى لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف فى الأموال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفى به الدخل على القوانين المعتادة . . .، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تنمى دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها»[٢] .

وكما يجوز التسعير فى حالة الاحتكار يجوز كذلك فى حالات قضاء الدين الواجب أو النفقة الواجبة، والتسعير هنا – عند ابن تيمية – بمعنى الإكراه على البيع الواجب بسعر المثل، يقول: «يجوز الإكراه على البيع بحق فى مواضع، مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة»[٣] .

وكذلك يجوز الإكراه على عدم البيع إلا بثمن المثل، يقول ابن تيمية: «والإكراه على أن لا يبيع إلا بثمن المثل لا يجوز إلا بحق، ويجوز فى مواضع، مثل المضطر إلى طعام الغير، ومثل الغراس والبناء فى ملك الغير، فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل لا بأكثر. ونظائره كثيرة»[٤] .

ومن حالات التسعير الواجبة كذلك عند شيخ الإسلام شدة حاجة الناس إلى بضاعة بعينها، يقول: «إذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد، فعلى أهل

---

(١) ينبه ابن خلدون هنا إلى أن الخلل الاقتصادي الذى يتسبب فيه الإحتكار أساسه خلل سياسى، وهى نقطة ذكية لم يتعرض لها الفقهاء.

(٢) مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربى ص ٥١٢ – ٥١٤ (بتصرف واختصار). ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢م . بيروت لبنان.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص ٧٧.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٨ ص ٧٧ –٧٨.

السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو، أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، والإمام لو عين أهل الجهاد للجهاد تعَين عليهم، . . . فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماله، فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في الجهاد بعوض المثل» (١) .

تسعير «الخدمات» يجوز، وقد يجب أيضاً :

يقول ابن تيمية – رحمه الله – : «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولى الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكّن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم، كما إذا احتاج الجند المرصدون للجهاد إلى فلاحة أرضهم، ألزم من صناعته الفلاحة بأن يصنعها لهم، فإن الجند يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح، كما ألزم الفلاح أن يفلح للجند» (٢) .

ثم يقول بعد عدة استطرادات : «والمقصود هنا : أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجرة المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك، حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب.

وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك، فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم، ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليها، فهذا تسعير فى الأعمال» (٣) .

«ومن ذلك إذا كان الناس محتاجين إلى من يطحن لهم ومن يخبز لهم، لعجزهم عن الطحن والخبز فى البيوت»(٤) ، فهؤلاء أيضاً ليس لهم إلا أجرة المثل، لا يَظْلِمونَ ولا يُظْلَمون.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٨ ص ٨٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. جـ ٢٨ ص ٨٢.

(٣) المرجع السابق. جـ ٢٨ ص ٨٦ – ٨٧.

(٤) المرجع السابق. جـ ٢٨ ص ٨٨.

● **كيفية التسعير :**

يجيب ابن تيمية على هذا السؤال بقوله : «وأما صفة ذلك عند من جوّزه : فقال ابن حبيب : ينبغى للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشىء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد، حتى يرضوا، ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا .

قال : وعلى هذا أجازه من أجازه» (١) .

من كل ما سبق نرى شيخ الإسلام رجح الرأى المخالف لظاهر الحديث الشريف، عملاً بالمقصد الشرعى، وتطبيقاً لمبدأ رفع الحرج، وهو - رغم موافقته لبعض المالكية والأحناف - يتميز عنهم فى إيجابه للتسعير على الدولة فى بعض الأحيان، وليس هذا بغريب على إمامنا العظيم الذى يغوص فى نصوص الشريعة ومبادئها حتى يصل إلى المقصد الشرعى من وراء النص، وعلى هذا الأساس تكون ترجيحاته واختياراته الفقهية .

* * *

---

(١) المرجع السابق . جـ ٢٨ ص ٩٤ .

الأساس الرابع : سد الذرائع

فالعمل قد يكون حكمه مباحاً، ولكن نظراً لإفضائه إلى محرم، أو نظراً لعاقبته التى تنافى قصد الشارع، يأخذ هذا العمل حكم ما يفضى إليه أو حكم عاقبته.

يقول ابن تيمية: «الله سبحانه ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها. والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشىء، لكن صارت فى عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة للفعل الذى ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى الفعل المحرم. أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشىء نفسه فساداً كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإنّا نعلم أنما حرمت الأشياء لكونها فى نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضرر أكثر، فتحرم. فإن كان ذلك الفساد فعل محظورسميت ذريعة، وإلا سميت سبباً ومقتضياً ونحو ذلك من الأسماء المشهورة.

ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضى إلى المحرم غالبا فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضى، ولكن الطبع متقاض لإفضائها. وأما إن كانت إنما تفضى أحياناً، فإن لم يكن فيه مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرمها أيضا»(١).

● أقسام الذرائع :

وأقسام الذرائع عند ابن تيمية يراعى فيها كونها حيلة للوصول إلى المحرم أو لا، لذلك نراه يقول: «ثم هذه الذرائع منها ما يفضى إلى المكروه بدون قصد فاعلها. ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم، فهذا القسم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. جـ٣ ص ١٣٨. والنص المنقول من رسالة شيخ الإسلام الشهيرة باسم (إقامة الدليل على إبطال التحليل). ط. دار المنار. بمصر. سنة ١٤١١ هـ سنة ١٩٩١ م.

الثاني يجامع الحيل، بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن. كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة فى الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة :

ما هو ذريعة وهو مما يحتال به. كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نسأ، وكقرض بني آدم.

الثاني : ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسبّ الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سبّ الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذان لا يقصدهما مؤمن.

الثالث : ما يحتال به من المباحات في الأصل، كبيع النصاب فى أثناء الحول فراراً من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرّمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع. وبهذا التحرير يظهر علة التحريم فى مسائل العينة وأمثالها وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا، فيصير ذريعة فيسد هذا الباب لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل: لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصده مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفى يخفى من نفسه على نفسه .

وللشريعة أسرار فى سد الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس، وبما يخفى على الناس من خفى هداها الذى لا يزال يسرى فيها حتى يقودها إلى الهلكة، فمن تحذلق على الشارع، واعتقد فى بعض المحرمات أنه إنما حرم لعلة كذا، وتلك العلة مقصودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلوم لنفسه، جهول بأمر ربه، وهو إن نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة، أو فسق، أو قلة فقه فى الدين، وعدم بصيرة » (١) .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. جـ٣ ص ١٣٩ – ١٤٠.

● **التطبيق الفقهي لسد الذرائع :**

وقد أورد ابن تيمية بعد النصوص السابقة عن مبدأ سد الذرائع وأقسامه ومدى ارتباطها بموضوع الحيل... الخ، أورد بعد ذلك ثلاثين مثلاً فقهياً على الموضوع، كما طبق هذا المبدأ فى شتى مؤلفاته الفقهية والأصولية، ومن أهم هذه التطبيقات :

المثال الأول: «قوله سبحانه وتعالى : ﴿**وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٨] حرّم سب الآلهة مع أنه عبادة، لكونه ذريعة إلى سبهم الله سبحانه وتعالى، لأن مصلحة تركهم سب الله سبحانه راجحة على مصلحة سبنا لآلهتهم» [١] .

المثال الثاني: «أن النبى ﷺ كان يكفّ عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس إن محمداً ﷺ يقتل أصحابه، لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه، وممن لم يدخل فيه، وهذا النفور حرام» [٢] .

المثال الثالث: «أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها ولو فى مصلحة دينية حسماً لمادة ما يحاذر، من تغير الطباع، وشبه الغير» [٣] .

المثال الرابع: «أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود الكفار للشمس، ففى ذلك تشبيه بهم، ومشابهة الشيء لغيره، ذريعة إلى أن يعطى بعض أحكامه، فقد يفضى ذلك إلى السجود للشمس، أو أخذ بعض أحوال عابديها»[٤] .

المثال الخامس: «أنه تقدم عن النبى ﷺ وأصحابه منع المقرض قبول هدية المقترض إلا أن يحسبها له، أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض. وما ذاك إلا لأن لا تتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية، فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلاً. وكذلك ما ذكر من منع الوالى والقاضى قبول الهدية، ومنع

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٠.
(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٠.
(٣) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤١.
(٤) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤١.

الشافع قبول الهدية. فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد عريض فى الولاية الشرعية»[١].

المثال السادس: «أن النبى ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحروب، لئلا يكون ذريعة إلى اللحاق بالكفار»[٢].

المثال السابع: «أن الله سبحانه منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن، حيث كان المشركون يسمعونه، فيسبون القرآن ومن أنزله ومن جاء به»[٣].

المثال الثامن: «أن الله سبحانه أوجب إقامة الحدود سداً للتذرع إلى المعاصى إذا لم يكن عليها زاجر، وإن كانت العقوبات من جنس الشر. ولهذا لم تشرع الحدود إلا فى معصية تتقاضاها الطباع، كالزنا والشرب والسرقة والقذف، دون أكل الميتة والرمى بالكفر ونحو ذلك، فإنه اكتفى فيه بالتعزير»[٤].

المثال التاسع: «أن السنة مضت بكراهة إفراد رجب بالصوم، وكراهة إفراد يوم الجمعة. وجاء عن السلف ما يدل على كراهة صوم أيام أعياد الكفار، وإن كان الصوم نفسه عملاً صالحاً، لئلا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار، وتعظيم الشيء تعظيماً غير مشروع»[٥].

المثال العاشر: «أن النبى ﷺ أمر الذى أرسل معه بهديه إذا عطب شىء منه دون المحل، أن ينحره ويصبغ نعله الذى قلّده بدمه ويخلّى بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته. قالوا: وسبب ذلك، أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم أهل رفقته قبل بلوغ المحل، فربما دعته نفسه إلى أن يقصر فى علفها وحفظها مما يؤذيها، لحصول غرضه بعطبها دون المحل، كحصوله ببلوغها المحل من الأكل والإهداء. فإذا آيس من حصول غرضه فى عطبها،كان

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٢ – ١٤٣.
(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٣.
(٣) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٤.
(٤) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٤.
(٥) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٥.

ذلك أدعى إلى إبلاغهـا المحل، وأحسم لمادة هذا الفساد وهذا من ألطف سد الذرائع»(١).

• سد الذرائع، والمصالح:

وخلاصة الكلام في هذا الموضوع، أن لابن تيمية في سد الذرائع أصلين، **الأول**: ما يتوسل به إلى الحرام يكون ذريعة محرمة. وقد تم توضيح ذلك في الصفحات السابقة.

الأصل الثاني: أن ما نهى عنه سداً للذريعة، قد يباح للمصلحة الراجحة. يقول رحمه الله: «... فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سداً للذريعة، حتى ينقطع التشبه بالكفار، ولا يتشبه بهم المسلم في شركهم. كما نهى عن الخلوة بالأجنبية، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضى إليه من الفساد، ونهاها أن تسافر إلا مع زوج، أو ذي محرم، وكما نهى عن سب آلهة المشركين، لئلا يسبوا الله بغير علم... ثم إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان ابن المعطل، فإنه لم ينه عنه، إلا في أنه يفضى إلى المفسدة، فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة»(٢).

ويقول كذلك – رحمه الله – مستطرداً من موضوع استثناء الصلوات ذوات الأسباب من النهي العام في أوقات النهي، مثل تحية المسجد وغيرها: «وأيضا فالنهي عن الصلاة فيها هو من باب سد الذرائع، لئلا يتشبه بالمشركين، فيفضى إلى الشرك. وما كان منهياً عنه لسد الذريعة لا لأنه مفسدة في نفسه، يشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة.

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٤٥.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٣ ص ١٨٦ – ١٨٧ (باختصار).

والصلاة لله فيه ليس فيها مفسدة، بل هى ذريعة إلى المفسدة، فإذا تعذرت المصلحة إلا بالذريعة شرعت، واكتفى منها إذا لم يكن هناك مصلحة. وهو التطوع المطلق. فإنه ليس فى المنع منه مفسدة، ولا تفويت مصلحة، لإمكان فعله فى سائر الأوقات.

وهذا أصلٌ لأحمد وغيره: فى أن ما كان من باب سد الذريعة، إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التى لا تحصل إلا به. وقد ينهى عنه، ولهذا يفرق فى العقود بين الحيل وسد الذرائع. فإن المحتال يقصد المحرم، فهذا ينهى عنه. وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يحتج إليها نهى عنها، وأما مع الحاجة فلا»(١).

*   *   *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٣ ص ٢١٤ – ٢١٥.

الأساس الخامس : إبطال الحيل

وهذا الأساس مرتبط بالأساس الذى قبله، وهو « سد الذرائع » كما سبق التوضيح.

فالله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لأهداف ومقاصد، وجعل لهذه الأحكام أسبابا وصوراً وأشكالاً معينة، والمحتال يأخذ السبب والشكل والصورة، وباحتياله ينحرف عن الهدف والمقصد. لذلك فأساس تحريم الاحتيال ومنعه هو مراعاة مقاصد الشريعة.

وابن تيمية – رحمه الله – من أكثر العلماء الذين اهتموا بموضوع الحيل، نظرا لاهتمامه الشديد بموضوع المقاصد، لذلك ألّف مؤلفه الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل) وقد بحث فيه مسألة الحيل الشرعية، وأبطل جميع أنواع الحيل التى تهدر مقاصد الشرع.

● **تعريف الحيل :**

وقد عرف ابن تيمية الحيل بقوله: « **الحيلة: أن يقصد سقوط الواجب أو حلّ الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع.**

فهو يريد تغير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له. وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافى قصده من حكم السبب. فيكون بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعى ونتيجته، وهو لم يأتى بقوامه وحقيقته، فهذا خداع لله، واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله »(١) .

● **أدلة إبطال الحيل :**

وقد ذكر ابن تيمية – أن أدلة إبطال الحيل أكثر من أن تحصر، وذكر منها أربعاً وعشرين دليلاً، منها:

١ – « أنه سبحانه وتعالى قال فى صفة أهل النفاق من مظهرى الإسلام:

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. جـ٣ ص ١٢.

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: ٨ - ٩] . . . فأخبر سبحانه أن هؤلاء المخادعين مخدوعين، وهم لا يشعرون بذلك، وأن الله خادع من يخادعه . . .، والمخادعة هى الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود . . .، فلما كان قول القائل آمنا بالله وباليوم الآخر إنشاءً للإيمان. أو إخباراً به، وحقيقته أن يكون صادقاً فى هذا الإنشاء والإخبار . . .، وحكمه أن يعصم دمه وماله فى الدنيا، وأن يكون له ما للمؤمنين، كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقتها بل مريداً لحكمها وثمرتها فقط مخادعاً لله ورسوله، وكان جزاؤه أن يظهر الله سبحانه ما يظن أنه كرامة، وفيه عذاب أليم، كما أظهر للمؤمنين ما ظنوا أنه إيمان وفى ضمنه الكفر.

وهكذا قول القائل: بعت، واشتريت، واقترضت، وأنكحت، ونكحت، إنشاءً للعقد أو إخباراً به، فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك الذى وضعت له هذه الصيغة ولا ثبوت النكاح الذى جعلت له هذه الكلمة، بل مقصوده بعض أحكامها التى قد يحصل ضمناً وقد لا يحصل، أو قصد ما ينافى قصد العقد، أو قصده بالعقد شيء آخر خارج عن أحكام العقد، وهو أن تعود المرأة إلى زوجها المطلق بعد الطلاق، أو أن تعود السلعة إلى البائع بأكثر من ذلك الثمن أو . . . كان مخادعاً، لمباشرته للكلمات التى جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدها وحقائقها، وهو ضرب من النفاق فى آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق فى أصل الدين»(١) .

٢ - «أن الله سبحانه أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به فى سورة (نون) . وهم قوم كان للمساكين حق فى أموالهم إذا جذوا نهاراً، بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من الثمر. فأرادوا أن يجذوا ليلاً ليسقط ذلك الحق، ولئلا يأتيهم مسكين، فأرسل الله على جنتهم طائفاً وهم نائمون، فأصبحت كالصريم، عقوبة على احتيالهم لمنع الحق الذى كان للمساكين فى أموالهم، فكان فى ذلك عبرة لكل من احتال لمنع حق الله أو لعباده من زكاة أو شفعة»(٢) .

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٣ -١٤ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٦.

٣ - أن الله سبحانه قال فى كتابه: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٦٥ - ٦٦] ...، وقد ذكر جماعات من العلماء والفقهاء وأهل التفسير أنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة تخيل بها فى الظاهر أنهم لم يصيدوا فى السبت »[١] .

ثم يكمل شيخ الإسلام كلامه قائلاً: « ومعلوم أنهم لم يستحلوها تكذيباً لموسى عليه السلام وكفراً بالتوراة، وإنما هو استحلال تأويل واحتيال، ظاهره ظاهر الاتقاء، وحقيقته حقيقة الاعتداء.

ولهذا - والله أعلم - مسخوا قردة، لأن صورة القرد فيها شبه من صورة الإنسان، وفى بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه، وهو مخالف له فى الحد والحقيقة. فلما مسخ أولئك المعتدون دين الله بحيث لم يتمسكوا إلا بما يشبه الدين فى بعض ظاهره دون حقيقته، مسخهم الله قردة يشبهونهم هم فى بعض ظاهرهم دون الحقيقة جزاءً وفاقاً »[٢] .

٤ - « أن المقاصد والاعتقادات معتبرة فى التصرفات والعادات، كما هى معتبرة فى التقربات والعبادات. فيجعل الشيء حلالاً أو حراماً، أو صحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه. كما أن القصد فى العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة. ودلائل هذه القاعدة كثيرة جداً. منها قوله تعالى: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله سبحانه: ﴿ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ [البقرة: ٢٣١] فإن ذلك نص فى أن الرجعة إنما ثبتت لمن قصد الصلاح دون الضرار...، ومنها قوله سبحانه: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ [النساء: ١٢] فإن الله سبحانه إنما قدّم على الميراث وصية من لم يضار الورثة بها. فإذا أوصى ضراراً كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرّم على الموصى له أخذه بدون رضاهم »[٣] .

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٧.
(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٩.
(٣) المرجع السابق. جـ٣ ص ٣٩ - ٤٠ (باختصار).

٥ – « وهو أن الحيلة تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه، أو ترك ما نهى الله سبحانه عنه... والواجب أن تتلقى أحكام الله بطيب نفس وانشراح صدر، وأن يتيقن العبد أن الله لم يأمر إلا بما في فعله صلاح، ولم ينهه إلا عما فى فعله فساد. سواء كان ذلك من نفس العبد، بالأمر والنهى، أو من نفس الفعل، أو منهما جميعاً. وأن المأمور به بمنزلة القوت الذى هو قوام العبد، والمنهي عنه بمنزلة السموم التى هي هلاك البدن وسقمه.

ومن يتيقن هذا لم يقصد أن يحتال على سقوط واجب في فعله صلاح له، ولا على فعل محرم فى تركه صلاح له أيضاً، وإنما تنشأ الحيل من ضعف الإيمان. فلهذا كانت من النفاق، وصارت نفاقاً فى الشرائع، كما أن النفاق الأكبر نفاق فى الدين.

وإذا كانت الحيلة مستلزمة لكراهة أمر الله ونهيه – وذلك محرم بل نفاق – فحكم المستلزم كذلك، فتكون الحيل محرمة بل نفاقاً »(١) .

٦ – « أن الحيل – مع أنها محدثة كما تقدم – فإنها أحدثت بالرأى، وإنما أحدثها من كان الغالب عليهم اتباع الرأى. فما ورد فى الحديث والأثر من ذم الرأى وأهله، فإنما يتناول الحيل فإنها رأي محض، ليس فيه أثر عن الصحابة، ولا نظير له من الحيل ثبت بأصل فيقاس عليه بمثله، والحكم إذا ثبت بأصل ولا نظير له كان رأياً محضاً باطلاً »(٢) .

٧ – « أن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجة قاطعة يجب اتباعها، بل هى أوكد الحجج، وهى مقدمة على غيرها، وليس هذا موضع تقرير ذلك، فإن هذا الأصل مقرر فى موضعه، وليس فيه بين الفقهاء، بل ولا بين سائر المؤمنين الذين هم المؤمنون خلاف... ومتى ثبت اتفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها، فهو الغاية فى الدلالة »(٣) . ثم جعل يذكر من الآثار الدالة على إجماع كافة أصحاب رسول الله عليه السلام على تحريم الحيل، وكيف أنه لم تنقل حادثة واحدة عن أى صحابى فيها تحايل على الشرع.

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ٨٢ (باختصار وتصرف).
(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١١٤.
(٣) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٣٠ (باختصار).

٨ - « أن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات، وحرم المحرمات، لما تضمن ذلك من المصالح لخلقه، ودفع المفاسد عنهم، ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممن يعصيه. فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب، بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزال ذلك التحريم، أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً، ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً، فقد سعى في دين الله بالفساد، من وجهين: **أحدهما**: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً، بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوده، فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه إذا كان حقيقة المحرم ومعناه موجوداً فيه، وإن خالفه في الصورة. ولم يكن مصلحاً بالأمر المحتال به إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصودة، وبهذا يظهر الفرق بين ذلك، وبين الأمور المشروعة إذ أتيت على وجوهها، فإن الله حرّم مال المسلم ثم أباحه له بالبيع المقصود، فإذا ابتاعه مقصودا لم يأت بصورة المحرم ولا بمعناه، والسبب الذى استباحه به أتى به صورة ومعنى كما شرعه الشارع »[1].

٩ - « أنك إذا تأملت عامة الحيل وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب، مع قيام المعنى المقتضى للوجوب أو التحريم. فتصير حراماً من وجهين: من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب. ومن جهة أنها - مع ذلك - تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقادفاسد. وهذا الوجه أعظمهما إثماً. فإن الأول بمنزلة سائر العصاة وأما الثانى فبمنزلة البدع والنفاق »[2].

١٠ - أن الحيل محرمة من باب سد الذرائع - كما سبق - ذلك « أن الله سبحانه وتعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها، ونهى عنها. والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء وعبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسد...، ثم هذه الذرائع منها ما يفضى إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها

---

(١) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق. جـ٣ ص ١٣٥.

ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم. فهذا القسم الثانى يجامع الحيل؛ بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة فى الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة : ما هو ذريعة وهو مما يحتال به....

الثانى: ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسبٍ الأوثان....

الثالث: ما يحتال به من المباحات فى الأصل، كبيع النصاب فى أثناء الحول....» (١).

● التطبيق الفقهى لإبطال الحيل :

لا شك أن التطبيق الأهم فى هذا الموضوع هو مسألة نكاح التحليل (٢). ولكن ذلك لا يعنى أنه التطبيق الوحيد، بل إن موضوع إبطال الحيل موجود فى ذهن شيخ الإسلام فى شتى تطبيقاته واختياراته وترجيحاته الفقهية، يقول: فى موضوع إباحة بعض بيوع الغرر: والأصل فى ذلك: أن الله حرم فى كتابه أكل أموالنا بيننا بالباطل. وذم الأحبار والرهبان الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وذم اليهود على أخذهم الربا وقد نهوا عنه...، وأكل المال بالباطل فى المعاوضة نوعان، ذكرهما الله فى كتابه هما: الربا، والميسر. فذكر تحريم الربا فى «سورة البقرة» «وسورة آل عمران» «والروم» «والمدثر» «والنساء»، وذكر تحريم الميسر فى «سورة المائدة». ثم إن رسول الله ﷺ فصل ما جمعه الله فى كتابه. فنهى ﷺ عن بيع الغرر (٣)، كما رواه مسلم وغيره عن أبى هريرة رضى الله عنه. والغرر:

---

(١) المرجع السابق. جـ ٣ ص ١٣٨ وما بعدها (باختصار).

(٢) مسألة نكاح التحليل يرجع لها فى موضعها فى مؤلف ابن تيمية الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل). ويكتفى الباحث ببعض الأمثلة الأخرى لعدم التطويل الممل؛ وعدم الاستطراد خارج الموضوع الأصلى.

(٣) رواه مسلم. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢) بطلان بيع الحصاة، والبيع الذى فيه غرر. حديث (١٥١٣) جـ٣ ص ١١٥٣.

رواه أبو داود. عن أبى هريرة. كتاب البيوع والإجارات. باب (٢٥) فى بيع الغرر. حديث (٣٣٧٦) جـ٣ ص ٦٧٢.

رواه الترمذى. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (١٧) ما جاء في كراهية بيع الغرر. حديث (١٢٣٠) جـ٣ ص ٥٣٢. =

هو المجهول العاقبة، فإن بيعه من الميسر الذى هو القمار . . .، فيفضي إلى مفسدة الميسر، التى هى إيقاع العداوة والبغضاء، مع ما فيه من أكل المال بالباطل، الذى هو نوع من الظلم. ففى بيع الغرر ظلم، وعداوة، وبغضاء» (١).

ثم جعل يذكر أنواع العقود والبيوع المحرمة لما فيها من الغرر، حتى وصل إلى العقود التى فيها غرر يسير، يقول: «وجوز النبى ﷺ إذا باع نخلاً قد أبرت، أن يشترط المبتاع ثمرتها. فيكون قد اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها، لكن على وجه البيع للأصل.

فظهر أنه يجوز من الغرر اليسير ضمناً وتبعاً ما لا يجوز من غيره (٢).

وذكر كذلك أمثلة أخرى: كبيع العقار جملة، وإن لم يعلم دواخل الحيطان والأساس. وبيع الحيوان الحامل. وبيع الثمرة بعد بدو صلاحها، وبيع العرايا فيما دون الخمسة أوسق.

وبعد أن صال وجال فى هذه المواضيع والأمثلة حول بيع الغرر، قرر قاعدة عظيمة على أساسها رجح الرأى القائل بحل هذه المعاملات مع ما فيها من الغرر اليسير، ونعى على من حرمها ثم أباحها بحيلة من الحيل، يقول رحمه الله: – «وهذا القول – يعنى إجازة هذه المعاوضات مع الغرر اليسير – هو أصح الأقوال. وعليه يدل غالب معاملات السلف. ولا يستقيم أمر الناس فى معاشهم إلا به.

= رواه النسائى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٧) بيع الحصاة. جـ٧ ص ٢٦٢.
رواه ابن ابن ماجه. عن أبى هريرة. ،كذا عن ابن عباس. كتاب التجارات. باب (٢٣) النهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. حديث (٢١٩٤ – ٢١٩٥) جـ٢ ص ٧٣٩.
رواه الدارمى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٠) فى النهى عن بيع الغرر. ص ٦٤٧ وباب (٢٩) فى بيع الحصاة ص ٦٥٠.
رواه مالك فى الموطأ. عن سعيد بن المسيب (مرسلاً). كتاب البيوع. باب (٧) بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. حديث (٢٥٠١) جـ٢ ص ٣١٦.
رواه أحمد. فى مسند على بن أبى طالب. جـ١ ص ١١٦. وفى مسند ابن عباس. جـ١ ص ٣٠٢. وفى مسند ابن عمر. جـ٢ ص ١٥٥. وفى مسند أبى هريرة. جـ٢ ص ٢٥٠، وص ٢٧٦، وص ٤٣٦، ص ٤٣٩، ص ٤٩٦.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٩ ص ٢٢ – ٢٣ (بتصرف واختصار).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٩ ص ٢٦.

وكل من توسع فى تحريم ما يعتقده غرراً، فإنه لابد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله، فإما أن يخرج عن مذهبه الذى يقلده فى هذه المسألة، وإما أن يحتال .

وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه فى تحريم هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك .

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التى يذكرونها . فمن المحال : أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها . وإنما هى من جنس اللعب .

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس فى الحيل، فوجدته أحد شيئين : إما ذنوب جوزوا عليها بتضييق فى أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاء .

كما جرى لأصحاب السبت من اليهود . . . .

وإما مبالغة فى التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتماد إلى الاستحلال بالحيل . وهذا من خطأ الاجتهاد . وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً .

فإنه سبحانه لم يجعل علينا فى الدين من حرج، وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة . فالسبب الأول : هو الظلم . والسبب الثاني : هو عدم العلم . والظلم والجهل هما وصف للإنسان المذكور فى قوله : ﴿ **وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً** ﴾ (١) [الأحزاب : ٧٢] .

ولا يكتفى ابن تيمية بإبطال الحيل من خلال بحوثه الفقهية فقط، بل كذلك من خلال إفتاءاته على جمهور الناس، فتراه المفتى اليقظ الذكي، الذى يفهم هدف السائل ومراده، ويعرف من يسأله قاصداً « توريطه » فى إجابة يتحايل بها على الشرع، ومن يسأله ليعرف حدود الله ومحارمه . وليس أدل على ذلك من هذه المسألة : « سئل شيخ الإسلام – رحمه الله – عمن تزوج امرأة من سنتين، ثم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ٢٩ ص ٤٥ – ٤٦ (باختصار) .

طلقها ثلاثاً، وكان والي نكاحها فاسقاً. فهل يصح عقد الفاسق؟. بحيث إذا طلقت ثلاثاً لا تحل له إلا بعد نكاح غيره؟. أو لا يصح عقده، فله أن يتزوجها بعقد جديد، وولي مرشد، من غير أن ينكحها غيره؟.

فأجاب: الحمد لله. إن كان قد طلقها ثلاثاً فقد وقع به الطلاق، وليس لأحد بعد الطلاق الثلاث أن ينظر فى الولي: هل كان عدلاً أو فاسقاً، ليجعل فسق الولي ذريعة إلى عدم وقوع الطلاق، فإن أكثر الفقهاء يصححون ولاية الفاسق، وأكثرهم يوقعون الطلاق فى مثل هذا النكاح، بل وفي غيره من الأنكحة الفاسدة.

فإذا فرّع على أن النكاح فاسد وأن الطلاق لا يقع فيه، فإنما يجوز أن يستحل الحلال من يحرم الحرام، وليس لأحد أن يعتقد الشيء حلالاً حراماً.

وهذا الزوج كان وطأها قبل الطلاق، ولو ماتت لورثها. فهو عامل، على صحة النكاح، فكيف يعمل بعد الطلاق على فساده؟!. فيكون النكاح صحيحاً إذا كان له غرض فى صحته، فاسداً إذا كان له غرض فى فساده!.....

وهؤلاء المطلقون لا يفكرون فى فساد النكاح بفسق الولي إلا عند الطلاق الثلاث، لا عند الاستمتاع والتوارث، فيكونون فى وقت يقلدون من يفسده، وفى وقت يقلدون من يصححه، بحسب الغرض والهوى!

ومثل هذا لا يجوز باتفاق الأمة.

ونظير هذا أن يعتقد الرجل بثبوت «شفعة الجوار» إذا كان طالباً لها، ويعتقد عدم الثبوت إذا كان مشترياً، فإن هذا لا يجوز بالإجماع.....، ولو قال المستفتي المعين: أنا لم أكن أعرف ذلك، وأنا من اليوم ألتزم ذلك: لم يكن من ذلك، لأن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين، وفتح للذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الأهواء. والله أعلم»[1].

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٣٢ ص ٩٩ – ١٠١ (باختصار).

الفصل الثالث

ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

مقدمــــة

هذا الفصل محاولة للإجابة على سؤال: ما هى مقاصد الشريعة الإسلامية فى رأى ابن تيمية؟

وقد يعترض معترض على موقع هذا الفصل من هذا الباب، فقد يقول قائل: لم لا يكون هذا الفصل فى بداية الباب مثلا؟ وجواب الباحث: إن التسلسل المنطقى للأبواب يقتضى أن يعرف القارئ الأساس التاريخى لنظرية المقاصد أولا، وهذا ما تم فى الباب الأول، ثم بعد ذلك يكون السؤال الأكثر إلحاحًا: ما رأى ابن تيمية فى كل ما قاله من سبقوه؟ وليس، ما هى مقاصد الشرع عند ابن تيمية؟.

لذلك كان عرض رأى ابن تيمية فى تقسيمات من سبقه من الأصوليين فى بداية هذا الباب أمرًا أقرب إلى الصواب من ناحية التسلسل المنطقى والتاريخى.

ولكى يستطيع القارئ معرفة إجابة سؤال: ما هى مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية؟، كان لا بد - قبل ذلك - من عرض أسس المقاصد عنده . لذلك وجب التنويه بأن موقع هذا الفصل فى الدرجة الثالثة - من ناحية الترتيب - أمرٌ، يقتضيه التسلسل والترتيب، ولا يمس ذلك أهمية هذا الفصل بحال من الأحوال.

* * *

يقول شيخ الإسلام فى تفسير سورة الفرقان: «أكبر الكبائر ثلاث: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا كما رتبها الله في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ ﴾ [الفرقان: ٦٨] وفى الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود قال: «قلت يا رسول الله» أى الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: ثم أى؟ قال: ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قلت: ثم أى؟ قال: أن تزانى بحليلة جارك» [1].

ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة.

فأعلاها القوة العقلية، التى يختص بها الإنسان دون سائر الدواب، وتشركه فيها الملائكة ... ثم القوة الغضبية التى فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التى فيها جلب المنفعة.

....

وقوى الأفعال فى النفس إما جذب وإما دفع.

فالقوة الجاذبة الجالبة للملائم هى الشهوة وجنسها: من المحبة والإرادة ونحو ذلك.

---

(١) رواه البخارى. عن عبد الله بن مسعود. كتاب التفسير. فى تفسير سورة البقرة. جـ٦. ص ٢٢. وفى تفسير سورة الفرقان. جـ٦. ص ١٣٧ - ١٣٨ وفى كتاب الأدب. باب قتل الولد خشية أن يأكل معه. جـ٨. ص ٩ - ١٠. وفى كتاب الديات. جـ٩. ص ٢.
وفى كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ ...، جـ ٩ ص١٨٦.
رواه مسلم عن عبد الله بن مسعود كتاب الإيمان. باب (٣٧) كون الشرك أقبح الذنوب، وبيان أعظمها بعده حديث (١٤١ - ١٤٢) جـ١ ص ٩٠ - ٩١.
رواه أبو داود. عن عبد الله بن مسعود كتاب الطلاق. باب (٥٠) فى تعظيم الزنا. حديث (٢٣١٠) جـ٢ ص ٧٣٢.
رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود. كتاب التفسير فى تفسير سورة الفرقان. حديث (٣١٨٢ - ٣١٨٣) جـ٥. ص ٣٣٦ - ٣٣٧.
رواه أحمد. فى مسند عبد الله بن مسعود. جـ١ ص ٣٨٠. وص ٤٣١. وص ٤٣٤. وص ٤٦٢. وص ٤٦٤.

والقوة الدافعة المانعة للمنافى هى الغضب وجنسها: من البغض والكراهية؛ وهذه القوة باعتبار القدر المشترك بين الإنسان والبهائم هى مطلق الشهوة والغضب، وباعتبار ما يختص به الإنسان: العقل والإيمان والقوى الروحانية المعترضة.

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تمييز لـه.

والقتل ناشئ عن القوى الغضبية، وعدوان فيها.

والزنا عن القوة الشهوانية.

فالكفر اعتداء وفساد فى القوة العقلية الإنسانية، وقتل النفس اعتداء وفساد فى القوى الغضبية، والزنا اعتداء وفساد فى القوة الشهوانية.

ومن وجه آخر ظاهر: أن الخلق خلقهم الله لعبادته، وقوام الشخص بجسده، وقوام النوع بالنكاح والنسل.

فالكفر فساد المقصود الذى له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة، والزنا فساد فى المنتظر من النوع، فذلك إفساد الموجود، وذاك إفساد لما لم يوجد. بمنزلة من أفسد مالاً موجوداً، أو منع المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم فساداً، فلهذا كان الترتيب كذلك.

ومن وجه ثالث: أن الكفر فساد القلب والروح الذى هو ملك الجسد، والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنا فهو فساد فى صفة الوجود لافى أصله» (١).

ثم يسترسل ابن تيمية فى كلامه، فيقول: «وباعتبار القوى الثلاث انقسمت الأمم التى هى أفضل الجنس الإنسانى، وهم العرب والروم والفرس.

فإن هذه الأمم هى التى ظهرت فيها الفضائل الإنسانية، وهم سكان وسط الأرض طولاً وعرضاً، فأما من سواهم كالسودان والترك ونحوهم فتبع (٢).

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ١٥، ص ٤٢٨، وما بعدها (بتصرف - واختصار).

(١) إمامنا ابن تيمية هنا - ودون شك - يتكلم من وجهة نظر «شخصية»، ولا =

فغلب على العرب القوة العقلية النطقية، واشتق اسمها من وصفهم. فقيل لهم: عرب، من الإعراب، وهو البيان والإظهار، وذلك خاصة القوة المنطقية.

وغلب على الروم القوة الشهوية من الطعام والنكاح ونحوهما، واشتق اسمها من ذلك، فقيل لهم «الروم» فإنه يقال: رمت هذا أرومه، إذا طلبته واشتهيته.

وغلب على الفرس القوة الغضبية من الدفع والمنع والاستعلاء والرياسة. واشتق اسمها من ذلك، فقيل: فرس، كما يقال: فرسه يفرسه، إذا قهره وغلبه.

ولهذا توجد هذه الصفات الثلاث غالبة على الأمم الثلاث حاضرتها وباديتها، ولهذا كانت العرب أفضل الأمم، وتليها الفرس لأن القوة الدفعية أرفع، وتليها الروم» (١) (*).

ثم يواصل ابن تيمية تأصيله لوجهة نظره، فيقول: وباعتبار هذه القوى كانت الفضائل ثلاثًا: فضيلة العقل، والعلم، والإيمان: التى هى كمال القوة المنطقية، وفضيلة الشجاعة التى هى كمال القوة الغضبية، وكمال الشجاعة هو الحلم ...، كما أن كمال القوة الشهوية العفة، فإذا كان الكريم عفيفًا والسخى حليمًا أعتدل الأمر.

= دليل عنده من الشرع، بل ولا حتى من العلم - بل الشرع والعلم ضد كلامه هنا، فالشرع يسوى بين كل الناس، ويضع معايير التفاضل من العلم والتقوى فى متناول كل الناس، أما العلم فقد ثبت بالدليل أن الإنسان هو الإنسان، ولا اختلاف بين الناس فى أى شئ من ناحية التكوين، وأن ما يسمى «الأجناس البشرية» أكذوبة علمية لا يحتاج توضيحها إلى شديد عناء، وعلاوة على ذلك: فإن كلام إمامنا هنا شبيه بكلام «الرجل الأبيض» العنصرى البغيض الذى استعمرنا ونصف الكرة الأرضية وأباد الشعوب والدول نظرًا لنظرته العلوية تلك !!.

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٥ . ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(*) لا شك أن من الغريب هنا أن يحاول شيخ الإسلام - مع احترامنا لقدره ومنزلته - أن يربط بين طباع الفرس والروم والعرب مع أسمائهم. وهو أمر لا دليل عليه من النقل أو العقل. وكل شخص يؤخذ من كلامه ويترك.

جمهور الأصوليين فى اعتبار حفظ الدين والنفس والنسل مقاصد أساسية للشارع الحكيم، كما يعترف بمقصدى حفظ العقل والمال - كما سيتضح ويضيف مقصداً آخر ألا وهو تحقيق العدل ولكنه يرى حفظ الدين مقصداً أكبر من كل مقصد، وكذلك يختلف مع الأصوليين فى «مفهوم حفظ الدين» كمقصد شرعى.

ولذلك - وبعد هذا التقديم - يرى الباحث:

● **أن مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية:

وهو حفظ الدين.

القسم الثانى: المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية:

وهى مقصد تحقيق العدل. وحفظ النفس. والنسل. والعقل. والمال.

القسم الثالث: مقاصد فرعية:

وهى متناثرة فى الكتاب والسنة وينتظمها عقد فريد موصول بمقاصد الشرع الأساسية، وهو فى النهاية موصول بمقصد الشرع الأعظم، وهو حفظ الدين.

وهذا اختصار، وفيما يأتى التفصيل.

* * *

القسم الأول : المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية

وسوف يتم عرض هذا الموضوع باختصار غير مخل إن شاء الله، نظراً لأن هذا الموضوع قد تمت معالجته فى الفصل الأول من هذا الباب - الباب الثانى -، عندما تم توضيح موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين.

أولا : حفظ الدين هو المقصد الأكبر للرسالات السماوية جميعاً :

فبدون الرسالات السماوية لا يمكن للحياة أن تستقر أو تستمر على هذه الأرض، وبدونها لا يمكن للإنسان أن تتحقق له سعادة أو راحة.

يقول ابن تيمية : « والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجاتهم إلى كل شئ، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور » (١).

ثانيا : تصحيح العقيدة من أجل حفظ الدين :

وخلاصة ذلك أن ابن تيمية خاض معارك كثيرة فى حياته، ولكن أكبر هذه المعارك - ولا شك - كانت معركته من أجل تصحيح العقيدة، فهى بالنسبة له معركة العمر، وكل ذلك الهدف منه : « حفظ الدين » وهو المقصد الأكبر للشريعة الإسلامية.

لذلك نراه يؤلف المؤلفات الكاملة فى هذا الموضوع، ويخوض عشرات المناظرات، ويتعرض للأذى من مختلف التيارات والفرق والاتجاهات، ولكنه يظل مستمراً فى طريقه من أجل الحفاظ على المقصد الأعظم للشريعة.

ثالثا : ارتباط النظام السياسى بمقصد حفظ الدين عن ابن تيمية :

فالهدف من النظام السياسى كله، ومن وجود الدولة الإسلامية أساساً - ومن إعطاء الصلاحيات لكل المسئولين فيها، الهدف من كل ذلك : حفظ دين الناس.

رابعا : مفهوم أهل الذمة فى الدولة الإسلامية عند ابن تيمية :

وخلاصة هذا البحث الشائك، أن إمامنا كان « متشددا » فى آرائه فى هذا الموضوع، ولكن نظراً لأنه اعتقد أنه بذلك يراعى المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية.

فرأيه - رحمه الله - أن ظهور أى نوع من أنواع الديانات غير الإسلام بأى شكل من الأشكال - تقريباً - يشكل تهديداً للمقصد الأعظم للشرع، ويشكل خطراً على دين الناس الذى يجب أن يحفظ عليهم.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٩ ، ص ٩٣.

القسم الثانى من أقسام المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية

أولا: مقصد تحقيق العدل:

وهذا المقصد يختص به شيخ الإسلام ابن تيميه، رحمه الله. وقد اهتم به اهتماماً شديداً، وعالجه فى مواضع شتى من كتاباته؛ وهذا عرض الموضوع:

١ - العدل هو حلقة الوصل بين المقصد الأعظم للشريعة وبين مقاصدها الأساسية:

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وقوله ﴿ **أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾ [الأعراف: ٢٩]، أمر مع القسط بالتوحيد الذى هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا أصل الدين، وضده هو الذنب الذى لا يغفر، قال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ** ﴾ [النساء: ٤٨] وهو الدين الذى أمر الله به جميع الرسل، وأرسلهم به إلى جميع الأمم، قال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ** ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وقال تعالى: ﴿ **وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ** ﴾ [الزخرف: ٤٥] وقال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ** ﴾ [النحل: ٣٦]، وهذا التوحيد الذى هو أصل الدين هو أعظم العدل، وضده وهو الشرك أعظم الظلم، كما أخرجا فى الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية ﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ** ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب النبى ﷺ، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال: «ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: إن الشرك لظلم عظيم» [١]. وفى الصحيحين عن ابن مسعود قال:

---

(١) رواه البخارى. عن عبد الله كتاب الإيمان باب ظلم دون ظلم. جـ١ . ص ١٥ .
وكذلك فى كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم جـ٩ ص ١٧ .
وكذلك فى كتاب التفسير في تفسير سورة الأنعام . جـ٦ . ص ٧١ .
وفى تفسير سورة لقمان كذلك. جـ٦ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

قلت يا رسول الله أى الذنب أعظم؟ . قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك» قلت: ثم أى. قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك». قلت: ثم أى؟ قال: «أن تزانى بحلية جارك» (١)، فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية.

وقد جاء عن غير واحد من السلف، وروى مرفوعًا «الظلم ثلاثة دواوين: فديوان لا يغفر الله منه شيئا، وديوان لا يترك الله منه شيئًا، وديوان لا يعبأ الله به شيئًا، فأما الديوان الذى لا يغفر الله منه شيئا فهو الشرك، فإن الله لا يغفر أن يشرك به. وأما الديوان الذى لا يترك الله منه شيئا فهو ظلم العباد بعضهم بعضًا، فإن الله لا بد أن ينصف المظلوم من الظالم، وأما الديوان الذى لا يعبأ الله به شيئا فهو ظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه» (٢) أى مغفرة هذا الضرب ممكنة بدون رضى الخلق، فإن شاء عذب هذا الظالم لنفسه وإن شاء غفر له» (٣).

«وإذا كان التوحيد أصل صلاح الناس والإشراك أصل فسادهم، والقسط مقرون بالتوحيد، إذ التوحيد أصل العدل، وإرادة العلو مقرونة بالفساد، إذ هو أصل الظلم، فهذا مع هذا، وهذا مع هذا، كالملزوزين فى قرن فالتوحيد وما يتبعه من الحسنات هو صلاح وعدل، ولهذا كان الرجل الصالح هو القائم بالواجبات، وهو البر، وهو العدل.

والذنوب التى فيها تفريط أو عدوان في حقوق الله تعالى وحقوق عباده هى فساد وظلم، ولهذا سمى قطاع الطريق مفسدين، وكانت عقوبتهم حقًا لله تعالى لاجتماع الوصفين، والذى يريد العلو على غيره من أبناء جنسه هو ظالم وباغ، إذ ليس كونك عاليًا عليه بأولى من كونه عاليا عليك، وكلاكما من جنس واحد فالقسط والعدل أن يكونوا إخوة كما وصف الله المؤمنين بذلك.

والتوحيد وإن كان أصل الصلاح فهو أعظم العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ

---

(١) سبق تخريجه . ص ٢٦٢.

(٢) رواه أحمد. فى مسند عائشة رضى الله عنها. جـ٦ ص ٢٤٠ (مع اختلاف فى بعض الألفاظ).

(٣) مجموع فتاوى، ابن تيمية، جـ١٨ . ص ١٥٩ وما بعدها.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤]. ولهذا كان تخصيصه بالذكر في مثل قوله: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [الأعراف: ٢٩] لا يمنع أن يكون داخلاً في القسط، كما أن ذكر العمل الصالح بعد الإيمان لا يمنع أن يكون داخلاً في الإيمان » (١).

٢ - كل المأمورات أساسها العدل، وكل المنهيات أساسها الظلم:

يقول رحمه الله في شرح الحديث القدسي: « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما » (٢) وأما هذه الجملة الثانية وهي قوله: « وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا » فإنها تجمع الدين كله. فإن كل ما نهى الله عنه راجع إلى الظلم، وكل ما أمر به راجع إلى العدل. ولهذا قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ﴾ [الحديد: ٢٥]. فأخبر أنه أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط. وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر هذا الحق. فالكتاب يهدي، والسيف ينصر، وكفى بربك هاديًا ونصيراً.

ولهذا كان قوام الناس بأهل الكتاب وأهل الحديد، كما قال من قال من السلف: صنفان إذا صلحوا صلح الناس: الأمراء والعلماء ....

والمقصود هنا: أن المقصود بذلك كله أن يقوم الناس بالقسط، ولهذا لما كان المشركون يحرمون أشياء ما أنزل الله بها من سلطان، ويأمرون بأشياء ما أنزل بها

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٨. ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢) رواه مسلم. عن أبي ذر كتاب البر والصلة والآداب. باب (١٥) تحريم الظلم. حديث (٢٥٧٧) بعدة أسانيد. جـ٤ ص ١٩٩٤ - ١٩٩٥.

ورواه أحمد بن حنبل. في مسند أبي ذر الغفاري. جـ٥. ص ١٦٠.

من سلطان. أنزل الله في سورة الأنعام والأعراف وغيرهما يذمهم على ذلك، وذكر ما أمر به هو. وما حرمه هو. فقال: ﴿ **قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾ [الأعراف: ٢٩] (١).

ثم يوضح ابن تيمية نفس المعنى، فيثبت أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، يقول: «قد كتبت في غير موضع أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، وأن الله إنما أنزل الكتب وأرسل الرسل، ليقوم الناس بالقسط، وقد ذكرت أن القسط والظلم نوعان: نوع في حق الله تعالى، كالتوحيد، فإنه رأس العدل، والشرك رأس الظلم. ونوع في حق العباد، إما مع حق الله كقتل النفس، أو مفرداً، كالدَّيْن الذى ثبت برضا صاحبه.

ثم إن الظلم في حق العباد نوعان: نوع يحصل بغير رضا صاحبه، كقتل نفسه وأخذ ماله وانتهاك عرضه، ونوع يكون برضا صاحبه وهو ظلم، كمعاملة الربا والميسر، فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل، وأكل المال بالباطل ظلم، ولو رضى به صاحبه لم يبح، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً، فليس كل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم، وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلماً، بل القسمة رباعية:

أحدها: ما نهى عنه الشارع وكرهه المظلوم.

الثاني: ما نهى عنه الشارع وإن لم يكرهه المظلوم، كالزنا والميسر.

والثالث: ما كرهه ولكن الشارع رخص فيه، فهذا ليس بظلم.

والرابع: ما لم يكرهه صاحبه ولا الشارع.

وإنما نهى الشارع عن ما يرضى به صاحبه إذا كان ظلما، لأن الإنسان جاهل بمصلحته، فقد يرضى مالا يعرف أن عليه فيه ضرراً (٢).

ويقول أيضاً – في نفس المعنى، وكيف أن أساس الحسنات العدل، وأساس

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٨. ص ١٥٧ وما بعدها (باختصار).
(٢) المرجع السابق. جـ ٢٠. ص ٧٩ – ٨٠.

السيئات الظلم: « قد ذكرت فى غير موضع أن المحرمات فى الشريعة ترجع إلى الظلم، إما فى حق الله تعالى، وإما فى حق العبد، وإما فى حقوق العباد، وكل ما كان ظلمًا فى حق العباد، فهو ظلم العبد لنفسه ولا ينعكس، فجميع الذنوب تدخل فى ظلم العبد لنفسه.

. . . .

والظلم نوعان: تفريط فى الحق. وتعدى (*) للحد، كما قد قررت ذلك فى غير موضع، فإن ترك الواجب ظلم، كما أن فعل المحرم ظلم. قال النبى ﷺ: « مطل الغنى ظلم » (١) متفق عليه فأخبر أن المطل - وهو تأخير الوفاء - ظلم، فكيف بتركه؟.

وقد قررت فى غير هذا الموضع أن أداء الواجب أعظم من ترك المحرم، وأن الطاعات الوجودية أعظم من الطاعات العدمية، فيكون جنس الظلم بترك الحقوق الواجبة أعظم من جنس الظلم بتعدى الحدود.

وقررت أيضا أن الورع المشروع هو أداء الواجب، وترك المحرم، ليس هو ترك المحرم فقط، وكذلك التقوى اسم لأداء الواجبات وترك المحرمات، كما بين الله حدها فى قوله: ﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** ﴾ [البقرة: ١٧٧].

ومن هنا يغلط كثير من الناس فينظرون ما فى الفعل أو المال من كراهة توجب تركه، ولا ينظرون ما فيه من جهة أمر يوجب فعله » (٢).

(*) الصحيح: تعدٍ. ولكنها هكذا فى الفتاوى.

(١) سبق تخريجه ص ٢٢٤.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٩ . ص ٢٧٧ - ٢٧٩ (بتصرف واختصار).

٣ - العدل أساس قيام الدول.

« وأمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه الاشتراك فى الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق وإن لم تشترك فى إثم.

ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبى ﷺ: «ليس ذنب أسرع عقوبة من البغى وقطيعة الرحم» (١) فالباغى يصرع فى الدنيا وإن كان مغفورا له مرحومًا فى الآخرة، وذلك أن العدل نظام كل شئ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى الآخرة.

فالنفس فيها داعى الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسد له والتعدى عليه فى حقه» (٢).

٤ - العدل واجب مطلقًا والظلم حرام مطلقًا:

وفى ذلك يقول ابن تيمية «والمقصود: أن كل خير فهو داخل فى القسط والعدل، وكل شر فهو داخل فى الظلم.

ولهذا كان العدل أمرًا واجبًا فى كل شئ وعلى كل أحد، والظلم محرمًا فى كل شئ ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً، سواء كان مسلمًا أو كافرًا أو كان

---

(١) رواه أبو داود. عن أبى بكرة. كتاب الأدب. باب (٥١) فى النهى عن البغى. حديث (٤٩٠٢). جـ٥ ص ٢٠٨.

رواه الترمذى. عن أبى بكرة. كتاب صفة القيامة والرقائق والورع. باب (٥٧). حديث (٢٥١١) جـ٤ ص ٦٦٤-٦٦٥.

رواه ابن ماجه. عن أبى بكرة. كتاب الزهد باب (٢٣) البغى حديث (٤٢١١) جـ٢. ص ١٤٠٨.

رواه أحمد. فى مسند أبى بكرة. جـ٥ ص ٣٦. وص ٣٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٢٨. ص ١٤٦.

ظالما، بل الظلم إنما يباح أو يجب فيه العدل عليه أيضا، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ ﴾ [المائدة: ٨] أى: لا يحملنكم شنآن أى: بغض قوم – وهم الكفار – على عدم العدل ﴿ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨].

وقد دلّ على هذا قوله فى الحديث: يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما؛ فلا تظالموا» (١) فإن هذا خطاب لجميع العباد أن لا يظلم أحد أحداً، وأمر العالم في الشريعة مبنى على هذا، وهو العدل فى الدماء، والأموال، والأبضاع، والأنساب، والأعراض. ولهذا جاءت السنة بالقصاص فيه» (٢).

٥ – العدل أساس المعاملات فى الاقتصاد الإسلامى:

فالأساس الأول لجميع العقود والمعاملات، والمبدأ الذى على أساسه يكون هذا العقد حلالاً أو حراماً هو مدى تحقق العدل، يقول ابن تيمية: «والأصل فى العقود جميعها هو العدل: فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥] . والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكل المال بالباطل، وما نهى عنه النبى ﷺ من المعاملات، كبيع الغرر، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع السنين، وبيع حبل الحبلة، وبيع المزابنة، والمحاقلة، ونحو ذلك: هى داخلة إما فى الربا وإما فى الميسرة فالإجارة بالأجرة المجهولة مثل أن يكريه الدار بما يكسبه المكترى فى حانوته من المال، وهو من الميسر، فهذا لا يجوز، وأما المضاربة والمساقاة والمزارعة فليس فيها شئ من الميسر، بل هو من أقوم العدل؟ (٣).

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٧٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٨ . ص ١٦٦ – ١٦٧ (باختصار).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٠ . ص ٥١٠.

● وخلاصة القول :

يرى ابن تيمية - دونًا عن غيره من الأصوليين - أن تحقيق العدل مقصد أساسى من مقاصد الشريعة الإسلامية، فتحقيق العدل يأتى من حيث الترتيب بعد حفظ الدين، ذلك أن الله سبحانه وتعالى أمر مع القسط بالتوحيد، وضد التوحيد هو الشرك، وهو الذنب الذى لا يغفر، والتوحيد - الذى هو أصل الدين ومقصد الشرع الأعظم هو أعظم العدل، والشرك هو أعظم الظلم.

فالتوحيد أصل صلاح الناس، والشرك أصل فسادهم والتوحيد يقرن به القسط والعدل، والشرك يقرن به الظلم والفساد . لذلك فالتوحيد أعظم العدل، والشرك أعظم الظلم.

لهذا يكون مقصد تحقيق العدل هو حلقة الاتصال بين المقصد الأعظم للشريعة - الذى هو المرتبة الأولى والقسم الأول من المقاصد عند ابن تيمية - وبين المرتبة التى تليه، وهى التى تشمل تحقيق العدل وحفظ النفس والنسل والعقل والمال.

ولذلك فكل ما نهى عنه الشرع الحكيم مرجعه إلى الظلم، وكل ما أمر به مرجعه إلى العدل، لهذا كان حفظ النفس والعقل والنسل والمال أمورًا مرعية مقصودة، لأن العدل يتقضى حفظها، وعدم مراعاتها ظلم محقق على سائر البشر.

فالعدل أساس الحسنات بكل أنوعها، والظلم أساس السيئات بكل أنواعها.

والعدل هو أساس قيام الدول، وانتصار الأمم ، وهو أساس التشريعات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

● ثانيًا : حفظ النفس :

وإمامنا فى هذا المقصد يسير فى ركب علماء الأمة كلهم، ذلك أن الموضوع لا يحتمل « التجديد »، أو لنقل من الصعب أن يكون فيه نظرة مختلفة.

وحفظ النفس عند ابن تيمية، موضوع ذو جانبين، فقهي؛ ومقاصدي.

● **الجانب الأول: الجانب الفقهي:**

وهو في هذا الجانب يتفق مع جمهور الأمة في الخطوط العامة المجمع عليها في موضوع القصاص، ولذلك نراه يقول: «وأما الحدود التي لآدمي معين فمنها النفوس، قال الله تعالى: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ [سورة الأنعام: ١٥١] وقال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾ [النساء: ٩٢ - ٩٣].

● **فالقتل ثلاثة أنواع:**

أحدها: العمد المحض. وهو أن يقصد من يعلمه معصوماً بما يقتل غالباً، سواء كان يقتل بحده كالسيف ونحوه، أو بثقله كالسندان وكوذين القصار، أو بغير ذلك كالتحريق والتغريق، والإلقاء من مكان شاهق، والخنق، وإمساك الخصيتين حتى تخرج الروح، وغم الوجه حتى يموت، وسقي السموم ونحو ذلك من الأفعال، فهذا إذا فعله وجب فيه القود، وهو أن يمكن أولياء المقتول من القاتل

فإن أحبوا عفوا، وإن أحبوا أخذوا الدية، وليس لهم أن يقتلوا غير قاتله. قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣] قيل في التفسير: لا يقتل غير قاتله ... فمن قتل بعد العفو أو أخذ الدية فهو أعظم جرماً ممن قتل ابتداءً، حتى قال بعض العلماء: إنه يجب قتله حدا، ولا يكون أمره لأولياء المقتول» (١).

والنوع الثاني: الخطأ الذى يشبه العمد، قال النبى ﷺ: «ألا إن فى قتل الخطأ شبه العمد ما كان فى السوط والعصا مائة من الإبل منها أربعون خلفة فى بطونها أولادها» (٢). سماه شبه العمد، لأنه قصد العدوان عليه بالضرب، لكنه لا يقتل غالبا، فقد تعمد العدوان، ولم يتعمد ما يقتل.

الثالث: الخطأ المحض وما يجرى مجراه: مثل أن يرمى صيداً، أو هدفاً، فيصيب إنسانًا بغير علمه ولا قصده، فهذا ليس فيه قود، وإنما فيه الدية والكفارة، وهنا مسائل كثيرة معروفة فى كتب أهل العلم وبينهم» (٣).

ويرى ابن تيمية: – من خلال التطبيقات الفقهية – أهمية عظمى لحفظ

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٨ . ص ٣٧٢ – ٣٧٥، باختصار.

(٢) رواه أبو داود. عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (١٩) حديث (٤٥٤٧) إلى (٤٥٤٩). جـ ٤ ص ٦٨٢ ، ٦٨٤، وكذلك فى باب (٢٦) دية الخطأ شبه العمد. حديث (٤٥٨٨ – ٤٥٨٩) جـ ٤ . ص ٧١١ – ٧١٢.

رواه النسائى عن عبد الله بن عمرو. وعن رجل من أصحاب النبى ﷺ كتاب القسامة. باب (٣٢، ٣٣) كم دية شبه العمد وباب (٣٣، ٣٤) ذكر الاختلاف على خالد الحذاء جـ ٨. ص ٤١ وما بعدها.

رواه ابن ماجة. عن عبد الله بن عمرو، وعن عبد الله بن عمر. كتاب الديات باب (٥) دية شبه العمد مغلظة حديث (٢٦٢٧) إلى (٢٦٢٩) . جـ ٢ ص ٨٧٧ – ٨٧٨.

رواه الدارمى. عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (٢٢) الدية فى شبه العمد. ص ٥٩٣.

رواه أحمد فى مسند عبد الله بن عمرو بن العاص . جـ ٢ ص ١٨٣.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٢٨ . ص ٣٧٨.

النفوس فمثلا: سئل عن جماعة اشتركوا فى قتل شخص واحد، فأجاب: «إذا اشتركوا فى قتله وجب القود على جميعهم باتفاق الأئمة الأربعة» (١).

وكذلك يرى أنه «إذا عرف القاتل، فإن كان قتله لأخذ مال فهو محارب يقتله الإمام حداً، وليس لأحد أن يعفو عنه، لا أولياء المقتول، ولا غيرهم، وإن قتل لأمر خاص فهذا أمره إلى أولياء المقتول، فإن شاؤا عفوا عنه» (٢).

وسئل رحمه الله لو شهد شهود على شخص بالقتل ثم تبين بعد قتل ذلك الشخص قصاصاً كذب الشهود، فقال: «الشخص الثانى المقتول ظلماً إذا كان معصوماً فإن كان الدال عليه متعمداً الكذب فعليه القود، وإن كان مخطئاً وجبت الدية على عاقلته إن كان له عاقلة، وإلا فعليه» (٣).

ولكى يكتمل البنيان وتزداد الصورة اتضاحاً فى موضوع حفظ النفس، نرى ابن تيمية يوافق إجماع علماء المسلمين على حرمة إسقاط الحمل، يقول: «إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين، وهو من الوأد الذى قال فيه: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨ - ٩] وقد قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولو قدر أن الشخص أسقط الحمل خطأ، مثل أن يضرب المرأة خطأ فتسقط، فعليه غرة عبد أو أمة ... كذلك عليه كفارة القتل عند جمهور الفقهاء، ... وأما إذا تعمد الإسقاط فإنه يعاقب على ذلك عقوبة تردعه عن ذلك وذلك مما يقدح فى دينة وعدالته» (٤).

● **ومما سبق يتضح:**

أن الموضوع - من الجانب الفقهى - ذو شكل «إجماعى» فى كثير من الخطوط الرئيسية فيه، وهذا يثبت أن حفظ النفوس من المقاصد الأساسية فى شريعة الإسلام، بل وفى كل شريعة سماوية، وهذا أمر بديهى.

● **الجانب الثانى: الجانب المقاصدى:**

والملاحظ هنا أن إمامنا يربط موضوع حفظ النفس بمقاصد الشريعة عموماً،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٤ ص ١٣٩. (٢) المرجع السابق جـ ٣٤ ص ١٤٧.
(٣) المرجع السابق جـ ٣٤ . ص ١٥٧. (٤) المرجع السابق ص ١٦٠ ، ١٦١.

فهو يتناول الأمر وسط حديثه عن مقاصد الشرع الكبرى عموماً، يقول «أكبر الكبائر ثلاث: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا، كما رتبها الله في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ ﴾ [الفرقان: ٦٨] . . . ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، فأعلاها القوة العقلية التى يختص بها الإنسان دون سائر الدواب وتشركه فيها الملائكة، . . . ثم القوة الغضبية التى فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التى فيها جلب المنفعة.

. . . .

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تمييز له، والقتل ناشئ عن القوة الغضبية، وعدوان فيها، والزنا عن القوة الشهوانية.

فالكفر اعتداء وفساد فى القوة العقلية الإنسانية، وقتل النفس إعتداء وفساد فى القوة الغضبية، والزنا اعتداء وفساد فى القوة الشهوانية.

ومن وجه آخر ظاهر: أن العباد خلقهم الله لعبادته، وقوام الشخص بجسده، وقوام النوع بالنكاح والنسل. فالكفر فساد المقصود الذى له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة، والزنا فساد فى المنتظر من النوع، فذاك إفساد الموجود وذاك إفساد لما لم يوجد بمنزلة من أفسد مالا موجوداً، أو منع المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم فساداً فلهذا كان الترتيب كذلك.

ومن وجه ثالث أن الكفر فساد القلب والروح الذى هو ملك الجسد، والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنا فهو فساد فى صفة الوجود لا فى أصله» (١).

ثم يؤكد إمامنا هذا المعنى فى موضع آخر بقوله: كما قال تعالى: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ٢١٧] فتقتل النفوس التى تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع السارق ورجم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ١٥ . ص ٤٢٨ وما بعدها (باختصار).

الزانى وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنا والشرب. وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها فى الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهى جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وكذلك فى «باب الجهاد» وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم مثل: الرمى بالمنجنيق والتبييت بالليل جاز ذلك، كما جاءت فيها السنة فى حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق، وفى أهل الدار من المشركين يبيتون، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك»(١).

وقد يتساءل متسائل: أما وقد اتضح ارتباط مقصد حفظ النفس بمقاصد الشرع عموماً، واتضح كذلك ارتباط مقصد حفظ النفس بمقصد حفظ الدين فماذا عن العلاقة بين حفظ النفس، وتحقيق العدل والذى هو مقصد رئيس عند شيخ الإسلام؟.

وجواب السؤال السابق هو تأكيد ابن تيمية على أن شرع القصاص إنما هو فى الأساس لتحقيق العدل، وتأكيده على ضرورة العدل والمماثلة في كافة أنواع استيفاء القصاص.

يقول رحمه الله حاكياً ما كان يحدث فى الجاهلية بين القبائل والأفراد فى استيفاء الحقوق فى الدماء: «وأما إذا قتل رجل رجلاً من غير فتنة فهم كانوا يعرفون أن القاتل يقتل، لكن كانت الطائفة القوية تطلب أن تقتل غير القاتل، أو من هو أكثر من القاتل، أو اثنين بواحد، وإذا كان القاتل منها لم تقتل به من هو دونه، ... ولم يكن فى الأمم من يقول أن القاتل الظالم المتعدى مطلقا لا يقتل، فهذا لم يكن عليه أحد من بنى آدم، بل كل بنى آدم مطبقون على أن القاتل فى الجملة يقتل، لكن الظلمة الأقوياء يفرقون بين قتيل وقتيل.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٢٠ ، ص ٥٢.

وقول من قال: إن قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] معناه أن القاتل إذا عرف أنه يقتل كفّ فكان في ذلك حياة له وللمقتول، يقال له: هذا معنى صحيح، ولكن هذا مما يعرفه جميع الناس، وهو مغروز فى جبلتهم، وليس فى الآدميين من يبيح قتل أحد من غير أن يقتل قاتله، ... وإذا كان هذا المعنى من أوائل ما يعرفه الآدميون ويعلمون أنهم لا يعيشون بدونه، صار هذا مثل حاجتهم إلى الطعام والشراب والسكنى، فالقرآن أجَلّ من أن يكون مقصوده التعريف بهذه الأمور البديهية، بل هذا مما يدخل فى معناه، وهو أنه إذا كتب عليهم القصاص فى المقتولين أنه يسقط حر بحر وعبد بعبد وأنثى بأنثى، فجعل دية هذا كدية هذا، ودم هذا كدم هذا، فتضمن لمساواتهم فى الدماء والديات، وكان بهذه المقاصة لهم حياة من الفتن التى توجب هلاكهم، كما هو معروف، وهذا المعنى مما يستفاد من هذه الآية، فعلم أن دم الحر وديته كدم الحر وديته، فيقتل به، وإذا علم أن القصاص يقع للتساوى فى الديات علم أن للمقتول دية، ولفظ القصاص يدل على العدالة والمساواة، فيدل على أن الله أوجب العدل والإنصاف فى أمر القتلى، فمن قتل غير قاتله فهو ظالم. والمقتول (١) وأولياؤه إذا امتنعوا من إنصاف أولياء المقتول فهم ظالمون هؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل، وهؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل» (٢).

ثم يردف ابن تيمية قائلا بعد عدة استطرادات ومسائل: «فإن قيل: إذا كان مستقرا فى فطر بنى آدم أن القاتل الظالم لنظيره يستحق أن يقتل، وليس فى الآدميين من يقول إنه لا يقتل، فما الفائدة فى قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا - أى فى التوراة - أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥]، إذا كان مثل هذا الشرع يعرفه العقلاء كلهم؟.

قيل لهم: فائدته بيان تساوى دماء بنى إسرائيل، وأن دماءهم متكافئة، ليس لشريفهم مزية على ضعيفهم، وهذه الفائدة الجليلة التى جاءت بها شرائع

---

(١) لعلها خطأ، إذ المنطقى أن تكون القاتل لا المقتول.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٤ . ص ٧٨ وما بعدها (باختصار).

الأنبياء، فأما الطوائف الخارجون عن شرائع الأنبياء فلا يحكمون بذلك مطلقًا، بل قد لا يقتلون الشريف، وإذا كان الملك عادلاً فقد يفعل بعض ذلك، فهذا الذى كتبه الله فى التوراة من تكافئ دمائهم؛ ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم فحكم أيضا فى المؤمنين به من جميع الأجناس بتكافئ دمائهم. فالمسلم الحر يقتل بالمسلم الحر من جميع الأجناس باتفاق العلماء» [1].

● **خلاصة:**

من كل ما سبق يتضح أن حفظ النفس مقصد من مقاصد أى شرع من الشرائع، وهو أمر بديهى يتفق عليه سائر البشر وإمامنا ابن تيمية يسير فى كلامه عن هذا المقصد مع نصوص الشرع الواضحة الجلية، وحفظ النفس عنده مرتبط بغيره من المقاصد، إذ لا وجود للمقاصد بدون حياة النفس الإنسانية أولا. ونراه يربط بين حفظ النفس وحفظ الدين، وكذلك بين حفظ النفس ومقصد تحقيق العدل، إذ العدل يقتضى حفظ نفوس الناس.

ثالثا: حفظ النسل:

هذا المقصد - عند ابن تيمية - يختلف عنه عند الجمهور، فهو عند الجمهور - كما اتضح مما سبق - عقوبة جنائية على جريمة قبيحة، أو هكذا يتم العرض، وكأن كل ما يمكن أن يقال تحت عنوان «مقصد حفظ النسل» إن الإسلام حرم الزنا وعاقب المتعدى بمئة جلدة!.

وهذا اختصار مخل، كما أنه كلام يفتقد الكثير من العناصر الأخرى التى تجعل له معنى، فهو لبنة من دون بناء، أو كلمة مفردة بدون جملة مفيدة!.

وحين نأتى لابن تيمية نراه يرى الأمر بصورة مختلفة، ويضيف الكثير من الأفكار التى يكّون مجموعها - إضافة للفكرة التقليدية عند جمهور الأصوليين - نظرة أكثر تناسقًا وتكاملاً من نظرة غيره من علماء الأصول.

ولا بد هنا من التذكير بأن ابن تيمية حين فسر قوله تعالى فى سورة الفرقان

---

(١) المرجع السابق جـ ١٤ . ص ٨١ - ٨٢.

﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ ﴾ [الفرقان : ٦٨] .

ذكر أن قوى الإنسان ثلاث : العقل، الغضب، الشهوة .

والقوة العقلية أعلاها، ويختص بها الإنسان والملائكة، ثم القوة الغضبية وفيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية وفيها جلب المنفعة والكفر عدوان فى القوة العقلية، والقتل عدوان فى القوة الغضبية، والزنا عدوان فى القوة الشهوية .

فالله سبحانه خلق الخلق لعبادته، والشخص قوامه بجسده، وقوام نوع الإنسان بالنكاح والتناسل .

فالكفر فساد فى مقصود خلق النوع، والقتل فساد لأفراد النوع، والزنا فساد فى المنتظر من النوع .

وحفظ النسل عند ابن تيمية يمكن عرضه فى نقطتين أساسيتين يختلف فيهما عن بقية الجمهور :

أولا : التفاته للجانب الإيجابى فى الموضوع :

فهو لا يتكلم عن مجرد إقامة الحد – سواء جلداً أو رجماً – على مجموعة من مرتكبى هذا الفعل المخالف للشرع، بل يبدأ من مرحلة مبكرة (١)، وقبل أن يصل الأمر إلى جريمة معروضة أمام القضاء ليحكم فيها .

فمثلاً نراه يقول : « السنة تخفيف الصداق، وأن لا يزيد على نساء النبى ﷺ وبناته : فقد روت عائشة – رضي الله عنها عن النبى ﷺ انه قال : « إن أعظم النساء بركة أيسرهن مؤونة » (٢) ... ويكره للرجل أن يصدق المرأة صداقًا يضر به إن نقده، ويعجز عن وفائه إن كان ديناً » (٣) .

ويقول أيضًا : « وما يفعله بعض أهل الجفاء والخيلاء والرياء من تكثير المهر

(١) راجع بداية هذا الفصل .

(٢) رواه أحمد فى مسند عائشة . جـ ٦ . ص ٨٢ . ص ١٤٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣٢ ص ١٩٢ (باختصار) .

للرياء والفخر، وهم لا يقصدون أخذه من الزوج، وهو ينوى أن لا يعطيهم إياه: فهذا منكر قبيح، مخالف للسنة، خارج عن الشريعة.

وإن قصد الزوج أن يؤديه وهو فى الغالب لا يطيقه فقد حمل نفسه، وشغل ذمته،وتعرض لنقص حسناته، وارتهانه بالدين، وأهل المرأة قد آذوا صهرهم وضروه.

والمستحب فى الصداق مع القدرة واليسار: أن يكون جميع عاجله وآجله لا يزيد على مهر أزواج النبى ﷺ ولا بناته.

....

فمن دعته نفسه إلى أن يزيد صداق ابنته على صداق بنات رسول الله ﷺ اللواتى هن خير خلق الله فى كل فضيلة ، وهنّ أفضل نساء العالمين فى كل صفة: فهو جاهل أحمق. وكذلك صداق أمهات المؤمنين. هذا مع القدرة واليسار. فأما الفقير ونحوه، فلا ينبغى له أن يصدق المرأة إلا ما يقدر على وفائه من غير مشقة» (١).

فهذا عن تيسير الزواج - الذى يعصم عن الخطيئة - بالنسبة للرجل.

أما بالنسبة للمرأة، فنراه يجتهد فى موضوع إجبار المرأة على الزواج اجتهادا عميقًا، يراعى فيه أصول الشريعة ومقاصدها.

فحين سئل عن إجبار الأب لابنته البكر البالغة على الزواج ذكر الرأى الذى يجيز إجبارها، وذكر الرأى الذى لا يجيز إجبارها، ثم قال: «وهذا القول هو الصواب».

والناس متنازعون فى «مناط الإجبار» هل هو البكارة؟ أو الصغر؟ أو مجموعها؟ أو كل منهما؟ على أربعة أقوال فى مذهب أحمد وغيره.

الصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح، فإنه قد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تنكح البكر حتى

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣٢ ص ١٩٣ - ١٩٤ (باختصار).

تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر «فقيل له: إن البكر تستحى؟ فقال: «إذنها صماتها»[1].

وفى لفظ فى الصحيح «البكر يستأذنها أبوها».

فهذا نهى النبى ﷺ: لا تنكح حتى تستأذن وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرح بذلك فى الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها.

وأيضا فإن الأب ليس له أن يتصرف فى مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وبضعها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف فى بضعها مع كراهتها ورشدها؟.

وأيضا: فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع. وأما جعل البكارة موجبة للحجر، فهذا مخالف لأصول الإسلام، فإن الشارع لم يجعل البكارة سبباً للحجر فى موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له فى الشرع»[2].

ثم يضيف ابن تيمية موضحاً الفرق بين تزويج الثيب والبكر:

«فالنبى ﷺ فرق بين البكر والثيب، كما قال فى الحديث الآخر «لا تنكح

---

(١) رواه البخارى. عن أبى هريرة كتاب ترك الحيل. باب فى النكاح. جـ٩ . ص ٣٢.
رواه مسلم. عن أبى هريرة . وعن عائشة . وعن ابن عباس. رضى الله عنهم. كتاب النكاح. باب (٩) استئذان الثيب فى النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت. أحاديث (١٤١٩) إلى (١٤٢١) بأسانيد وألفاظ مختلفة. جـ٢ ص ١٠٣٦، ١٠٣٧.
رواه أحمد بن حنبل مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب . جـ١ ص ٢١٩ . ص ٢٤١ ، ص ٢٤٢ . ص ٢٦١ .ص ٢٧٤ . ص ٣٤٥.
رواه ابن ماجه. عن ابن عباس. وعن أبى هريرة. كتاب النكاح. باب (١١) استئمار البكر والثيب. حديث (١٨٧٠ - ١٨٧١ - ١٨٧٢) جـ١ ص ٦٠١ . ٦٠٢.
رواه الترمذى عن أبى هريرة كتاب النكاح. باب (١٨) ما جاء فى استئمار البكر والثيب. حديث (١١٠٧). وعن ابن عباس. حديث (١١٠٨) جـ٣ . ص ٤١٥ - ٤١٦.
رواه أبو داود فى كتاب النكاح. عن أبى هريرة. باب (٢٤) فى الاستئمار حديث (٢٠٩٢ - ٢٠٩٣). وعن ابن عباس فى باب (٢٦) فى الثيب حديث (٢٠٩٨ - ٢٠٩٩ - ٢١٠٠) كل ذلك فى السنن . جـ ٢. ص ٥٧٣ وما بعدها.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢ ص ٢٢، ٢٤.

البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر» (١) فذكر فى هذه لفظ «الإذن وفى هذه لفظ «الأمر» وجعل إذن هذه الصمات، كما أن إذن تلك النطق. فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبى ﷺ بين البكر والثيب ولم يفرق بينهما فى الإجبار وعدم الإجبار.

....

وأما تزويجها - أى البكر البالغة - مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها. ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده. فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته، ومعاشرة من تكره معاشرته؟!.

والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه. فأى مودة ورحمة فى ذلك؟ (٢).

ثانيا: التفاته للبعد الاجتماعى للموضوع:

ويتضح عمق هذه النظرة المقاصدية التى تراعى البعد الاجتماعى فى شتى مسائل الطلاق وأحكامه عند ابن تيمية.

لذلك يرفض إيقاع الطلاق لأتفه الأسباب، فمثلاً حين أفتى فى طلاق السكران، قال: «وتنازعوا - أى الفقهاء - فى عقود السكران، كطلاقه، وفى أفعاله المحرمة، كالقتل والزنا هل يجرى مجرى العاقل، أو مجرى المجنون، أو يفرق بين أقواله وأفعاله، وبين بعض ذلك وبعض، على عدة أقوال معروفة.

والذى تدل عليه النصوص والأصول وأقوال الصحابة: أن أقواله هدر كالمجنون - لا يقع بها طلاق ولا غيره، فإن الله تعالى قد قال ﴿**حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾ [النساء: ٤٣]، فدل على أنه لا يعلم ما يقول، والقلب هو الملك الذى

---

(١) سبق تخريجه ٢٨٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣٢. ص ٢٤ - ٢٥ (باختصار).

تصدر الأقوال والأفعال عنه فإذا لم يعلم ما يقول لم يكن ذلك صادراً عن القلب، بل يجرى مجرى اللغو.

والشارع لم يُرتب المؤاخذة إلا على ما يكسبه القلب من الأقوال والأفعال الظاهرة كما قال: ﴿ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٥] ولم يؤاخذ على أقوال وأفعال لم يعلم بها القلب ولم يتعمدها .... وقد قال النبى ﷺ « لماعز » لما اعترف بالحد: « أبك جنون؟ » قال: « لا » ثم أمر باستنكاهه لئلا يكون سكران، فدل على أن إقرار السكران باطل ....، وقد ثبت عن عثمان وغيره من الصحابة كعبد الله بن عباس أن طلاق السكران لا يقع، ولم يثبت عن صحابى خلافه » (١).

ويقول فى موضع آخر بعد ترجيح هذا الرأى: « ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها » (٢).

والملاحظ على فتاوى شيخ الإسلام فى موضوع الطلاق أمران:

الأول: الارتباط الشديد بمقاصد الشرع عمومًا، ومقصد حفظ النسل خصوصاً.

الثانى: أنه يكاد يعتبر الطلاق الوحيد الذى يقع هو الطلاق السنى المباح، أما سائر الأنواع الأخرى، فلا يكاد يعترف بوقوعها فى الجملة.

يقول رحمه الله فى الطلاق السنى: « فالطلاق المباح باتفاق العلماء، هو أن يطلق الرجل امرأته طلقة واحدة، إذا ظهرت من حيضتها، بعد أن تغتسل وقبل أن يطأها، ثم يدعها فلا يطلقها حتى تنقضى عدتها، وهذا الطلاق يسمى « طلاق السنة ».

فإن أراد أن يرتجعها فى العدة فله ذلك بدون رضاها ولا رضا وليها، ولا مهر

---

(١) المرجع السابق جـ ١٤ . ص ١١٥ - ١١٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق (باختصار).

جديد . وإن تركها حتى تقضى العدة، فعليه أن يسرحها بإحسان. فقد بانت منه »[1].

ثم يقول: وإن كانت المرأة مما لا تحيض لصغرها أو كبرها، فإنه يطلقها متى شاء، سواء كان وطئها أو لم يكن يطؤها . فإن هذه عدتها ثلاثة أشهر، ففى أى وقت طلقها لعدتها، فإنها لا تعتد بقروء، ولا بحمل .... وإن طلقها فى الحيض، أو طلقها بعد أن وطئها وقبل أن يتبين حملها، فهذا الطلاق المحرم، ويسمى « طلاق البدعة » وهو حرام بالكتاب والسنة والإجماع .

وإن كان قد تبين حملها، وأراد أن يطلقها: فله أن يطلقها .....، وهذا « الطلاق المحرم » فى الحيض، وبعد الوطء وقبل تبين الحمل، هل يقع؟ أو لا يقع؟ سواء كانت واحدة أو ثلاثًا؟ فيه قولان معروفان للسلف والخلف »[2].

وابن تيمية لا يرى وقوع كل أشكال الطلاق البدعى، وكذلك الطلاق بلفظ « الثلاث » وما شابهه.

وقد خاض – رحمه الله – معركة فقهية كبيرة بسبب آرائه تلك فى موضوع الطلاق . وكان هدفه الحفاظ على مقصد حفظ النسل الذى لا يتحقق إلا بتحقيق قدر من الاستقرار الأسرى الاجتماعى، وهو أمر لا يمكن أن يحدث وقد فتح باب الطلاق على مصراعيه، لذلك وقف شيخ الإسلام وقفة حازمة تدعمها مقاصد الشريعة والأدلة الشرعية، مقاومًا تيار « التقليد والتشديد » فى مسائل الطلاق، والذى كان سائدا فى عصره.

ويضاف إلى فتاواه أيضًا فى الموضوع رأيه فى « الخلع » وكيف أنه فرقة لا تحتسب من الطلقات الثلاث، يقول: « فالطلاق المطلق فى كتاب الله يتناول الطلاق الذى يوقعه الزوج بغير عو ض، فتثبت له فيه الرجعة، وما كان بعوض فلا رجعة له فيه، وليس من الطلاق المطلق، وإنما هو فداء تفتدى به المرأة نفسها من زوجها كما تفتدى الأسيرة نفسها من أسرها، وهذا الفداء ليس من الطلاق الثلاث. سواء وقع بلفظ الخلع، أو الفسخ، أو الفداء، أو السراح، أو الفراق، أو الطلاق أو الإبانة، أو غير ذلك من الألفاظ.

---

(١) المرجع السابق جـ٣٣ . ص ٥ – ٦.

(٢) المرجع السابق. جـ٣٣ . ص ٧.

ولهذا جاز عند الأئمة الأربعة والجمهور من الأجنبى، فيجوز لأجنبى أن يختلعها، كما يجوز أن يفتدى الأسيرة، كما يجوز أن يبذل الأجنبى لسيد العبد عوضاً ليعتقه .... (١).

ومن يفتى من العلماء بوقوع أشكال الطلاق المختلفة يوقع الناس فى حرج عظيم، وليس عنده دليل من الشرع واضح يعضد هذا التشدد الذى يفرق الأزواج، ويهدم الأسر، يقول ابن تيمية: « ثم إن كثيراً من أهل الرأى الحجازى والعراقى وسعوا « باب الطلاق » فأوقعوا طلاق السكران، والطلاق المحلوف به، وأوقع هؤلاء طلاق المكره، وهؤلاء الطلاق المشكوك فيه فيما حلف به، وجعلوا الفرقة البائنة طلاقاً محسوباً من الثلاث، فجعلوا، الخلع طلاقاً بائناً محسوباً من الثلاث. إلى أمور أخرى وسعوا بها الطلاق الذى يحرم الحلال، وضيعوا النكاح الحلال.

ثم لما وسعوا الطلاق صار هؤلاء يوسعون فى الاحتيال فى عود المرأة إلى زوجها، وهؤلاء لا سبيل عندهم إلى ردها، فكان هؤلاء فى آصار وأغلال، وهؤلاء فى خداع واحتيال.

ومن تأمل الكتاب والسنة وآثار الصحابة تبين له أن الله أغنى عن هذا، وأن الله بعث محمداً بالحنيفية السمحة، والتى أمر فيها بالمعروف ونهى عن المنكر، وأحل الطيبات وحرم الخبائث » (٢).

ويقول شيخ الإسلام أيضاً فى نفس الموضوع: « فلما حدث الحلف بالطلاق » واعتقد كثير من الفقهاء أن الحانث يلزمه ما ألزمه نفسه، ولا تجزيه كفارة يمين، واعتقد كثير منهم أن الطلاق المحرم يلزم، واعتقد كثير منهم أن جميع الطلاق ليس بمحرم، واعتقد كثير منهم أن طلاق السكران يقع، واعتقد كثير منهم أن طلاق المكره يقع. وكان بعض هذه الأقوال مما تنازع فيه الصحابة، وبعضها مما قيل بعدهم: كثر اعتقاد الناس لوقوع الطلاق؛ مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد فى الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته، فصار الملزمون بالطلاق فى هذه المواضع المتنازع فيها حزبين:

« حزباً » اتبعوا ما جاء عن النبى ﷺ والصحابة فى تحريم التحليل، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرمه الرسول ﷺ من تلك الصور، فصار فى قولهم من الأغلال والآصار والحرج العظيم المفضي إلى مفاسد عظيمة فى الدين والدنيا أمور. منها: ردة بعض الناس عن الإسلام لما أفتى بلزوم ما التزمه. ومنها سفك

---

(١) المرجع السابق. جـ ٣٢ ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق. جـ ٣٢ ص ١٣٣ - ١٣٤.

الدم المعصوم. ومنها زوال العقل، ومنها العداوة بين الناس. ومنها تنقيص شريعة الإسلام. إلى كثير من الآثام. إلى غير ذلك من الأمور العظام.

«وحزباً» رأو أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التى بها تعود المرأة إلى زوجها.

وكان مما أحدث أولاً «نكاح التحليل». ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب. لما رأى فى ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها ...، ثم أحدث فى «الأيمان» حيل أخرى.

فأحدث أولاً الاحتيال فى لفظ اليمين، ثم أحدث الاحتيال بخلع اليمين، ثم أحدث الاحتيال بدور الطلاق، ثم أحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح.

وقد أنكر جمهور السلف والعلماء وأئمتهم هذه الحيل وأمثالها، ورأوا أن فى ذلك إبطال حكمة الشريعة، وإبطال حقائق الإيمان المودعة فى آيات الله، وجعل ذلك من جنس المخادعة والاستهزاء بآيات الله (١).

● **رابعًا: حفظ العقل:**

وقد تناول البحث هذا المقصد عند ابن تيمية (٢)، وهو يتفق مع جماهير أهل الأصول فى اعتبار العقل ضرورة من ضروريات الحياة التى يهدف الشارع إلى حفظها، ولكنه يرفض حصر هذا المعنى الكبير فى حكم واحد هو تحريم الخمر وشرع الجلد عقوبة للشارب!.

لذلك من الواضح أن ابن تيمية حين تشدد فى موضوع تحريم النرد والشطرنج لم يكن الأمر لمجرد هوى، بل لأن المسألة - فى نظره - تشكل اعتداء على مقصد أساسى من مقاصد الشرع الحنيف.

ومن أهم الملاحظات على كلامه فى هذا الموضوع أنه يربط بين هذا المقصد

---

(١) المرجع السابق. جـ٣٣. ص ٣٨ - ٣٩ (باختصار).

(٢) راجع: الفصل الأول من الباب الثانى.

وبين مقصد حفظ الدين ربطًا وثيقًا، والسبب في ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التي على أساسها يكون الإنسان مكلفاً بواجباته الدينية.

يقول رحمه الله متحدثًا عن حال اللاعبين بالشطرنج: «والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطنا أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط.

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل. أو الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين ....، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب [1].

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصد في اجتهاداته الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا لمشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه في موضوع تحريم ما يسمى «الحشيش» يقول: «وأما «الحشيشة» الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكراً: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير.

وأما قليل «الحشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، وقول النبي ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» [2]،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢. ص ٢١٨.

(٢) رواه البخاري عن عائشة كتاب الأشربة باب الخمر من العسل جـ ٧. ص ١٣٧.

رواه مسلم. عن ابن عمر كتاب الأشربة. باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام. بعدة ألفاظ وأسانيد حديث (٢٠٠٣). جـ ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨.

رواه الترمذي. عن ابن عمر كتاب الأشربة. باب (١) ما جاء في شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) جـ ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها.

رواه أبو داود. عن ابن عمر وعن ابن عباس. كتاب الأشربة باب (٥) النهى عن المسكر، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠). جـ ٤ ص ٨٥ - ٨٦.

رواه النسائي. عن ابن عمر. كتاب الأشربة باب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة. جـ ٨ ص ٢٩٦ - ٢٩٧. =

وبين مقصد حفظ الدين ربطًا وثيقًا، والسبب فى ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التى على أساسها يكون الإنسان مكلفًا بواجباته الدينية.

يقول رحمه الله متحدثًا عن حال اللاعبين بالشطرنج: «والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطنا أو ظاهرًا حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط.

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل. أو الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين ....، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب (١).

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصد فى اجتهاداته الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا لمشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه فى موضوع تحريم ما يسمى «الحشيش» يقول: «وأما «الحشيشة» الملعونة المسكرة، فهى بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكرًا: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير.

وأما قليل «الحشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، وقول النبى ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» (٢)،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢. ص ٢١٨.

(٢) رواه البخارى عن عائشة كتاب الأشربة باب الخمر من العسل جـ ٧. ص ١٣٧.

رواه مسلم. عن ابن عمر كتاب الأشربة. باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام. بعدة ألفاظ وأسانيد حديث (٢٠٠٣). جـ ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨.

رواه الترمذى. عن ابن عمر كتاب الأشربة. باب (١) ما جاء فى شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) جـ ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها.

رواه أبو داود. عن ابن عمر وعن ابن عباس. كتاب الأشربة باب (٥) النهى عن المسكر، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠). جـ ٤ ص ٨٥ - ٨٦.

رواه النسائى. عن ابن عمر. كتاب الأشربة باب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة. جـ ٨ ص ٢٩٦ - ٢٩٧. =

يتناول ما يسكر. ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً، أو مشروبًا، أو جامدًا، أو مائعًا. فلو اصطبغ كالخمر كان حرامًا ولو أماع الحشيشة وشربها كان حرامًا. ونبينا ﷺ بعث بجوامع الكلم، فإذا قال كلمة جامعة كانت عامة فى كل ما يدخل فى لفظها ومعناها، سواء كانت الأعيان موجودة فى زمانه أو مكانه، أو لم تكن.

....

وكانت هذه الحشيشة الملعونة من أعظم المنكرات، وهى شر من الشراب المسكر من بعض الوجوه، والمسكر شر منها من وجه آخر.

فإنها مع أنها تسكر آكلها حتى يبقى مصطولاً تورث التخنيث والديوثة، وتفسد المزاج، فتجعل الكبير كالسفنجة، وتوجب كثرة الأكل، وتورث الجنون، وكثير من الناس صار مجنونًا بسبب أكلها.

ومن الناس من يقول إنها تغير العقل فلا تسكر كالبنج، وليس كذلك بل تورث نشوة ولذة وطربًا كالخمر، وهذا هو الداعى إلى تناولها، وقليلها يدعو إلى كثيرها كالشراب المسكر، والمعتاد لها يصعب عليه فطامه عنها أكثر من الخمر، فضررها من بعض الوجوه أعظم من الخمر، ولهذا قال الفقهاء: إنه يجب فيها الحد، كما يجب فى الخمر.

....

وأما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله، فإن القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة هى قواعد عامة، وقضايا كلية، تتناول كل

= رواه ابن ماجه. عن عائشة وابن عمر وابن مسعود وعن أبى موسى. كتاب الأشربة. باب (٩) أحاديث (٣٣٨٦ - ٣٣٨٧ - ٣٣٨٨ - ٣٣٩٠ - ٣٣٩١) جـ ٢ ص ١١٢٣ - ١١٢٤.

رواه مالك فى الموطأ عن ابن عمر كتاب الحد فى الخمر باب (١) النهى عن الانتباذ. حديث (١٨٤٤) جـ ٢ ص ٥٢.

والحديث - مع اختلاف ألفاظه واتحاد معناه - مروى عن عدد كبير من الصحابة بأسانيد كثيرة جدًا يقوى بعضها بعضًا.

ما دخل فيها . وكل ما دخل فيها فهو مذكور فى القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شئ باسمه الخاص» (١).

ثم يقول رحمه الله: «هذه الحشيشة الصلبة حرام، سواء سكر منها أو لم يسكر، والسكر منها حرام باتفاق المسلمين، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل مرتداً، لا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابر المسلمين» (٢).

● **خامساً : حفظ المال :**

والمال قوام الحياة، ومقصد حفظ المال عند ابن تيمية يمكن تلخيصه فى نقاط ثلاثة :

أولاً : التشريعات الإيجابية :

وخلاصة هذه النقطة أن الأصل فى المعاملات بين الناس الإباحة، ما لم يرد الشرع بالحظر. يقول شيخ الإسلام فى موضوع صفة العقود عارضاً أقوال الفقهاء ومرجحاً بينها : «فالفقهاء فيها – أى صفة العقود – على ثلاثة أقوال :

أحدها : أن الأصل فى العقود أنها لا تصح إلا بالصيغة، وهى العبارات التى قد يخصها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول ....

....

القول الثانى : أنها تصح بالأفعال فيما كثر عقده بالأفعال، كالمبيعات بالمعاطاة، وكالوقف فى مثل من بنى مسجداً وأذن للناس بالصلاة فيه ......

....

القول الثالث : أنها تنعقد بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل. فكل ما عده الناس بيعاً وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس فى الألفاظ والأفعال، انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣٤ ص ٢٠٤ – ٢٠٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق جـ ٣٤ ص ٢١٠.

والأفعال، وليس لذلك حد مستمر، لا فى شرع، ولا فى لغة. بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس، كما تنوع لغاتهم [١].

ثم أردف قائلاً بعد عدة استطرادات: «وهذه القاعدة الجامعة التى ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، هى التى تدل عليها أصول الشريعة. وهى التى تعرفها القلوب» [٢]، ثم جعل يستدل على ذلك بأدلة: «أحدها: أنه اكتفى بالتراضى فى البيع فى قوله: ﴿ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]، وبطيب النفس فى التبرع فى قوله ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ [النساء: ٤]. فتلك الآية فى جنس المعاوضات، وهذه الآية فى جنس التبرعات. ولم يشترط لفظًا معينًا، ولا فعلاً معينا يدل على التراضى، وعلى طيب النفس. ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس فى أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضى وطيب النفس بطرق متعددة» [٣].

«الوجه الثانى: أن هذه الأسماء جاءت فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ معلقًا بها أحكام شرعية وكل اسم فلا بد له من حد. فمنه ما يعلم حده باللغة كالشمس، والقمر والبر، والبحر، والسماء، والأرض.

ومنه ما يعلم بالشرع، كالمؤمن، والكافر، والمنافق، وكالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.

وما لم يكن له حد فى اللغة ولا فى الشرع، فالمرجع فيه إلى عرف الناس، ...، ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حداً، لا فى كتاب الله ولا سنة رسوله، ... ، وليس لذلك حد فى لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعًا ولا يسمون هذا بيعًا، ... ، فإذا لم يكن له حد

---

(١) المرجع السابق . جـ٢٩ . ص ٥ – ٧ (باختصار).
(٢) المرجع السابق . جـ٢٩ . ص ١٣.
(٣) المرجع السابق . جـ٢٩ . ص ١٤ – ١٥.

فى الشرع ولا فى اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعًا فهو بيع، وما سموه هبة فهو هبة » [١].

الوجه الثالث: أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم.

فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى [٢].

لذلك يقرر - بعد كل كلامه واستدلالاته السابقة - قاعدة عظيمة فى مجال المعاملات، يقول فيها « البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التى يحتاج الناس إليها فى معاشهم - كالأكل والشرب واللباس - فإن الشريعة قد جاءت فى هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغى، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة، فى أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها.

وإذا كان كذلك: فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة.

وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروها، وما لم تحد الشريعة فى ذلك حدًا، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلى » [٣].

من كل ما سبق نرى نظرة ابن تيمية الواسعة فى موضوع المعاملات المالية، بعكس نظرته فى « العبادات »، والسبب فى ذلك ارتباطه بنصوص الشريعة، وكذلك - كما نص - استقراؤه لأصول الشريعة ومقاصدها.

---

(١) المرجع السابق. جـ ٢٩. ص ١٥ - ١٦ (باختصار).
(٢) المرجع السابق. جـ ٢٩. ص ١٦ - ١٧.
(٣) المرجع السابق. جـ ٢٩. ص ١٨.

لذلك أباح كل أشكال التعامل المالى ما لم تصطدم بالحظر الشرعى المدعوم بالدليل.

ويضاف إلى ذلك أمر الشارع الكريم بالوفاء بالعقود والالتزامات المختلفة، ونهيه عن الغش والتدليس والظلم. وهذا الأمر واضح كل الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو تدليل. يقول ابن تيمية، تحت عنوان «قاعدة فيما يجب من المعاوضات ونحو ذلك»: «بذل المنافع والأموال سواء كان بطريق التعوض، أو بطريق التبرع، ينقسم إلى واجب ومستحب: وواجبها ينقسم إلى فرض على العين وفرض على الكفاية.

فأما ما يجب من التبرعات – مالاً ومنفعة – فله موضع غير هذا.

وجماع الواجبات المالية بلا عوض أربعة أقسام، مذكورة فى الحديث المأثور: «أربع من فعلهن فقد برئ من البخل: من آتى الزكاة، وقرى الضيف، ووصل الحرم (لعلها الرحم)، وأعطى فى النائبة [1]. ولهذا كان حد البخيل من ترك أحد هذه الأربعة.

....

وأما الواجبات المنفعية بلا عوض: فمثل تعليم العلم، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر .... وأما المنافع المالية: وهو كمن اضطر إلى منفعة مال الغير، كحبل ودلو يستقى به ماء يحتاج إليه، وثوب يتدفى به من البرد ونحو ذلك، فيجب بذله، لكن هل يجب بذله مجاناً؟ أو بطريق التعوض كالأعيان؟ . فيه وجهان» [2].

فالنص السابق يوجب الوفاء بالعقود والعهود، ويوجب بعض أنواع المعاوضات المالية أو غيرها. وبعضها – كما هو واضح فى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – يأخذ الطابع «الدينى»، وهذا هو وجه ارتباط حفظ المال بحفظ الدين.

---

(١) ليس له أصل بلفظه.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٩. ص ١٨٥ – ١٨٧ (باختصار).

ويشير الباحث هنا إلى موضوع التسعير الذى عولج فى الفصل الثانى من الباب الثانى، وكيف أوجب ابن تيمية على أهل الصناعات بذلها بسعر المثل لو احتاج الناس إليها فى دينهم أو دنياهم.

ثانيا : مراعاة العدل فى التشريعات الاقتصادية :

وقد تناول الباحث هذا الموضوع فى مقصد تحقيق العدل عند ابن تيمية وذكر كيف أن العدل هو أساس جميع التشريعات الاقتصادية، وأن تحقيق العدل هو – فى نظر ابن تيمية – الهدف الحقيقى من جميع التشريعات المالية، لذلك يقول رحمه الله : « ثم إن الظلم فى حق العباد نوعان : نوع يحصل بغير رضى صاحبه. كقتل نفسه، وأخذ ماله، وانتهاك عرضه.

ونوع يكون برضا صاحبه، وهو ظلم، كمعاملة الربا والميسر. فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل، وأكل المال بالباطل ظلم، ولو رضى به صاحبه لم يبح، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً » (١).

ويقول أيضًا موضحًا أن أساس كل المعاملات العدل : «والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم. .

والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا. وكلاهما أكل المال بالباطل» (٢).

ثالثًا : التشريعات السلبية :

وهى النقطة الأخيرة، وهى موضع الالتقاء بين ابن تيمية وجمهور الأصوليين. ونعنى بها إقامة الحد، أو العقوبة الجنائية المباشرة على كل المعتدين على أموال الناس، بالضوابط الشرعية المعروفة.

وليس من المفروض أن يفتح الحوار هنا عن حد السرقة أو الحرابة بل لا بد من التأمل هنا كيف يكون تطبيق الحد الجنائى هو أول ما يتبادر إلى ذهن الكاتبين فى نظرية المقاصد حين يتناولون مقصد حفظ المال، وكيف كان ذلك

---

(١) المرجع السابق . جـ ٢٠ . ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق . جـ ٢٠ . ص ٥١٠.

آخر ما تبادر إلى ذهن شيخ الإسلام حين تكلم فى ذات الموضوع، ولا بد هنا من التذكير بأسبقيته التاريخية فى إصلاح الخطأ الفادح للأصوليين الذى أدى إلى ارتباط مقاصد الشرع بالحدود الجنائية، يقول رحمه الله: «وجلب المنفعة يكون فى الدنيا وفى الدين. ففى الدنيا: كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى.

وفى الدين: ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات فيها مصلحة للإنسان.

فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط، فقد قصر» [(١)].

إذن، فهى منظومة تبدأ بكل التشريعات «الإيجابية» فى مجال المعاملات المالية والاقتصاد، ومروراً بتحقيق العدل الذى من أجله شرعت هذه القوانين وصولاً إلى العقوبة - بشتى أشكالها - على المعتدين على هذه التشريعات، ليكون فى ذلك عبرة للآخرين.

ولكى يتحقق هذا المقصد لا بد من عقوبة للمعتدين عليه، يقول ابن تيمية: «وأما السارق، فيجب قطع يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله تعالى: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [المائدة: ٣٨ - ٣٩] ...، فينبغى أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله بعباده، فيكون الوالى شديداً فى إقامة الحد، لا تأخذه رأفة فى دين الله فيعطله.

ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات، لا شفاء غيظه، وإرادة العلو على الخلق، بمنزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو عكف عن تأديب ولده - كما تشير به الأم رقة ورأفة - لفسد الولد وإنما يؤدبه رحمة به، وإصلاحاً لحاله، مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ١١. ص ٣٤٣.

وبمنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه، وبمنزلة قطع العضو المتآكل، والحجم، وقطع العروق بالفصاد، ونحو ذلك، بل بمنزلة شرب الإنسان الدواء الكرية، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الرحمة » (١).

وتمام الكلام فى هذا الموضوع: تحريم الاحتيال.

يقول ابن تيمية فيمن حرّم أنواع العقود المباحة بسبب يسير الغرر: « وكل من توسع فى تحريم ما يعتقده غرراً فإنه لا بد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله. فإما أن يخرج عن مذهبه الذى قلده فى هذه المسألة، وإما أن يحتال.

وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه فى تحريم هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التى يذكرونها، فمن المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها. وإنما هى من جنس اللعب.

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس فى الحيل، فوجدته أحد شيئين: إما ذنوب جوزوا عليها بتضييق فى أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاءً، كما جرى لأصحاب السبت ...، وإما مبالغة فى التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل ...، فالسبب الأول: هو الظلم. والسبب الثانى: هو عدم العلم» (٢) والله الموفق.

* * *

---

(١) المرجع السابق . جـ٢٨ . ص ٣٢٩ - ٣٣٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . جـ٢٩ . ص ٤٥ - ٤٦ (باختصار).

القسم الثالث: - من أقسام مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

المقاصد الفرعية:

وهى متناثرة فى ثنايا كتاباته الكثيرة، مرتبطة بمقصد من المقاصد الخمسة الرئيسية للشريعة، ومراعى فيها تحقيق العدل، مؤدية - فى نهاية الأمر - للمقصد الأعظم للشريعة، الذى هو حفظ الدين.

وهناك مثالان:

● مقصد تكميل الفطرة وتقريرها:

وقد ذكر هذا المقصد كثيراً فى كتاباته، ويعطيه صفة العموم فى جميع الرسالات، يقول - رحمه الله -: «وأما من جهة الشريعة، فإن الرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتبديل الفطرة وتغييرها. قال ﷺ فى الحديث المتفق عليه: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» (١).

وقال الله تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الروم: ٣٠] (٢).

ويقول فى موضع آخر: «والله تعالى بعث الرسل بتكميل الفطرة، فدلوهم على ما ينالون به النعيم فى الآخرة، وينجون من عذاب الآخرة.

---

(١) رواه البخارى عن أبى هريرة. باب فى الجنائز. جـ ٢. ص ١١٨ - ١١٩. وفى كتاب التفسير. سورة الروم. جـ ٦. ص ١٤٣. وفى باب القدر. باب الله أعلم بما كانوا عاملين. جـ ٨. ص ١٥٣.

رواه مسلم. عن أبى هريرة. كتاب القدر. باب (٦) معنى كل مولود يولد على الفطرة. وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين. حديث (٢٦٥٨). جـ ٤. ص ٢٠٤٧ وما بعدها. بعدة أسانيد وألفاظ.

رواه أحمد. فى مسند أبى هريرة. جـ ٢. ص ٣١٥. ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٦. ص ٥٧٥ - ٥٧٦.

فالفرق بين المأمور والمحظور هو كالفرق بين الجنة والنار، واللذة والألم، والنعيم والعذاب. ومن لم يدرك هذا الفرق فإن كان لسبب أزال عقله هو به معذور، وإلا كان مطالبًا بما فعله من الشر وتركه من الخير» (١).

ويقول كذلك: «فإذا عرف أن العبد مفطور على حب ما ينفعه، وبغض ما يضره، لم يكن أن تستوى إرادته لجميع الحوادث فطرة وخلقًا، ولا هو مأمور من جهة الشرع أن يكون مريدًا لجميع الحوادث، بل قد أمره الله بإرادة أمور وكراهة أخرى.

والرسل – صلوات الله عليهم وسلامه – بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها: لا بتحويل الفطرة وتغييرها (٢).

ومن الواضح طبعًا ارتباط هذا المقصد. بمقصد حفظ الدين. فالله خلق الناس على الفطرة – التى هى الإسلام – وطلب منهم الالتزام به، أى طلب منهم – عن طريق رسله – المحافظة على دينهم، الذى هو الفطرة التى فطروا عليها. فكأنه قال: إن الله غرس الدين فى البشر، وأرسل الرسل بالمحافظة عليه، وعدم تبديله بأى شكل من الأشكال.

● **مقصد تفتيت الثروات:**

يقول رحمه الله فى مسأله جواز الوقف على الأغنياء: «ولكن تنازعوا فى الوقف على جهة مباحة، كالوقف على الأغنياء؟. على قولين مشهورين.

والصحيح الذى دل عليه الكتاب والسنة والأصول، أنه باطل أيضًا، لأن الله سبحانه قال فى مال الفئ: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ**

---

(١) المرجع السابق. جـ ٨. ص ٣١٢.

(٢) المرجع السابق. جـ ١٠. ص ٤٦٥ – ٤٦٦.

الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧] فأخبر سبحانه وتعالى أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفئ متداولاً بين الأغنياء دون الفقراء. فعلم أنه سبحانه يكره هذا وينهى عنه ويذمه. فمن جعل الوقف للأغنياء فقط فقد جعل المال دولة بين الأغنياء، فيتداولونه بطناً بعد بطن دون الفقراء، وهذا مضاد لله فى أمره ودينه، فلا يجوز ذلك» (١).

وارتباط هذا المقصد الفرعى بمقصد تحقيق العدل واضح وله ارتباط كذلك بحفظ الدين. فالله سبحانه يأمر بتداول المال بين الفقراء والأغنياء تحقيقاً للعدل، والعدل مرتبط بالتوحيد، وهو المقصد الأكبر للشريعة، إذ التوحيد - كما سبق - أعظم العدل، والشرك - أيضاً - أعظم الظلم.

والمقاصد الفرعية من الممكن أن يضاف إليها الكثير من المقاصد، وهى فى حقيقتها - كما اتضح - راجعة إلى مقصد رئيس، وموصولة بالمقصد الأعظم، لذلك وجب التنويه . والله أعلم.

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ ٣١ . ص ٣٢.

الفصل الرابع
طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

طرق معرفة مقصد الشارع عند ابن تيمية محصورة فى أربعة طرق :

أولها وثانيها : تصريح النص، وسكوته :

ومن الطبيعى أن تكون هذه الطريق معتبرة عند ابن تيمية، نظراً لارتباطه الشديد بالنصوص. يقول: « والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لابد له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته » (١) .

فالنص يصرح – في كثير من الأحيان – بأنواع من المقاصد والمصالح التى يعتبرها الشرع ويراعيها، « والعلم إما نقل مصدق عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى هذا فإما مزيف مردود، وإما موقوف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود » (٢) .

ونظراً لارتباط ابن تيمية بالنص، نرى منهجه فى التفسير يعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، « فما أجمل في مكان فإنه قد فسر فى موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، . . . فإن لم نجد تفسيراً فى السنة رجعنا إلى أقوال الصحابة » (٣) .

والعلاقة بين منهج ابن تيمية في التفسير ومنهجه في المقاصد هي الارتباط الشديد بالنص الشرعي، والبحث عن المراد – أولاً وقبل أي طريق آخر – في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٣ ص ١١٤ .

(٢) المرجع السابق. جـ١٣ ص ٣٢٩ – ٣٣٠ .

(٣) المرجع السابق. جـ١٣ ص ٣٦٣ – ٣٦٤ (بتصرف واختصار) .

وأغلب المقاصد لها دليل من الشرع منصوص عليه، والأمر أوضح من أن يوضح.

بل إن المقاصد الفرعية التي اعتبرها ابن تيمية، ليست إلا نصوصاً جزئية صرّحت باعتبار الشرع لهذه المقاصد، لذلك اعتبر ابن تيمية تفتيت الثروات مقصداً شرعياً معتبراً، نظراً لقوله تعالى: ﴿ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧] «فأخبر سبحانه أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفيء متداولاً بين الأغنياء، دون الفقراء، فعلم أنه سبحانه يكره هذا، وينهى عنه، ويذمه» [١].

وكذلك اعتبر تكميل الفطرة وتقريرها مقصداً شرعياً آخر، وذلك استناداً إلى الحديث الشريف «كل مولود يولد على الفطرة» [٢]، «والرسل صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتقرير الفطرة وتكميلها، لا لتغيير الفطرة وتحويلها» [٣].

ويدل على اعتبار ابن تيمية لتصريح النص كمصدر لمعرفة مقصد الشارع، تبنيه للرأي القائل بأن النهي عن الشيء يقتضي فساده، وقد كان ذلك من أقوى حججه - رحمه الله - في مسائل الطلاق، «إذ الأصل الذي عليه السلف والفقهاء أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة.... والصحابة والتابعون كانوا يستدلون على فساد العبادات والعقوبة بتحريم الشارع لها. وهذا متواتر عنهم.

وأيضاً فإن لم يكن ذلك دليلاً على فسادها، لم يكن عند الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد، فإن الذين قالوا: النهي لا يقتضي الفساد. قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها بجعل الشارع هذا شرطاً أو مانعاً ونحو ذلك. وقوله هذا صحيح، وليس بصحيح من خطاب الوضع والإخبار. وليس في كلام الله ورسوله هذا شرط وهذا مانع...، بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، ونفي القبول والصلاح....

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ١٣ ص ٣٢.

(٢) سبق تخريجه ص ٣٠٠.

(٣) المرجع السابق. جـ١٠ ص ١٣٥.

وأيضاً فالشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة، أو الراجحة. ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوماً. فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال، فيجعله لازماً نافذاً كالحلال، لكان ذلك إلزاماً منه بالفساد الذي قصد عدمه.

فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ »(١).

وكما أن النص يفيد العلم بالمقصد بأمره ونهيه، فإنه كذلك يفيد العلم بالمقصد بسكوته وعفوه: فالشريعة «في البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاجها الناس، جاءت بالآداب الحسنة، فحرمت ما فيه فساد، وأوجبت ما لابد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة.

ولذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاؤوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شاؤوا ما لم تحرم الشريعة. وبعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً. وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي »(٢).

ولذلك كان رأي ابن تيمية في كثير من الأشياء يستند إلى سكوت الشارع، مثل رأيه في الكحل والحقنة وأن يقطر الرجل في إحليله ومداواة المأمومة والجائفة، وهل يفطر الصائم بهذه الأشياء، فعرض آراء الفقهاء في الموضوع ثم قال: «والأظهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك.

فإن الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمها الله ورسوله في الصيام، ويفسد الصوم بها، لكان هذا مما يجب على الرسول بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة وبلغوه الأمة، كما بلغوا سائر شرعه.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٣٣ ص ٢٤ – ٢٥ (باختصار – وتصرف).
(٢) المرجع السابق. جـ ٢٩ ص ١٨ (بتصرف – واختصار).

فنما لم ينقل أحد من أهل العلم عن النبى ﷺ في ذلك حديثاً صحيحاً، ولا ضعيفاً، ولا مسنداً، ولا مرسلاً – علم أنه لم يذكر شيئاً من ذلك.....

والذين قالوا: هذه الأمور تفطر، لم يكن معهم حجة سوى ما رأوه من القياس.

ولا يجوز إفساد الصوم بمثل هذه الأقيسة، لوجوه:

(أحدها): أن الأحكام الشرعية كلها بينتها النصوص، فإذا علمنا أن الرسول لم يحرم الشيء ولم يوجبه، علمنا أنه ليس بحرام، ولا واجب»[١].

ولذلك اعتمد ابن تيمية على سكوت الشارع في الاستدلال على أحكام أخرى كثيرة، ذلك «أن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لابد أن يبينها الرسول ﷺ بياناً عاماً. ولابد أن تنقلها الأمة. فإذا انتفى هذا، علم أن هذا ليس من دينه، وهذا كما يعلم أنه لم يفرض صيام شهر غير رمضان، ولا حج بيت غير البيت الحرام، ولا صلاة مكتوبة غير الخمس. ولم يوجب الغسل في مباشرة المرأة بلا إنزال، ولا أوجب الوضوء من الفزع العظيم وإن كان في مظنة خروج الخارج، ولا سن الركعتين بعد الطواف بين الصفا والمروة، كما سن الركعتين بعد الطواف بالبيت. وبهذا يعلم أن المني ليس بنجس، لأنه لم ينقل عن أحد بإسناد يحتج به أنه أمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المني، مع عموم البلوى بذلك، بل أمر الحائض أن تغسل قميصها من دم الحيض مع قلة الحاجة إلى ذلك، ولم يأمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المني»[٢].

وبذلك استدل أيضاً على عدم وجوب الوضوء من لمس النساء، ولا من النجاسات الخارجة من غير السبيلين، وكذلك طهارة بول وروث ما يؤكل لحمه، وكذلك كثير من المسائل التي يستدل فيها شيخ الإسلام بسكوت الشارع.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ٢٥ ص ٢٣٣ – ٢٣٦ (بتصرف واختصار).

(٢) المرجع السابق. جـ٢٥ ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

وابن تيمية هنا موافق للإمام الشاطبى في هذا الطريق لمعرفة المقصد – كما سبق التوضيح – ، والحق أن هذا المصدر أمر متفق بين كل أهل القبلة، إذ لا يسع المسلم إذا ورد النص بالأمر أو النهي إلا أن يسلم.

أما سكوت النص، فهو أمر فيه بعض الخلاف ليس هذا موضع بحثه.

الطريق الثانية : اعتبار علل الأمر والنهى:

ولذلك اعتبر ابن تيمية القياس دليلاً من أدلة الشرع، وأساساً من أسس المقاصد في الشريعة الإسلامية،يقول: «القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد.

فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين. الأول: قياس الطرد. والثاني: قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علّق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها.

ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع. فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره. لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً

صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده»[١].

ولهذا جعل ابن تيمية يرد - بالتفصيل - على كثير من مسائل فروع الفقه التي زعم أن النص جاء فيها بخلاف القياس»[٢].

«وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلابد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم، وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه، فحكمه كحكمه، وإلا كان من الأمور المفارقة له»[٣].

ولذلك فيستحيل عند ابن تيمية أن يخالف القياس النص، لذلك يقول: «فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً، فلابد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء، فضلاً عمن دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعانى التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلى الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص، لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»[٤].

«وإلى ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلّ العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

(٢) راجع الفصل الثانى من الباب الثانى «أسس المقاصد عند ابن تيمية».

(٣) المرجع السابق. جـ ٢٠ ص ٥٣١.

(٤) المرجع السابق. جـ ٢٠ ص ٥٦٧ - ٥٦٨.

من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة، والعدل التام» (١) .

ونظراً لاعتبار ابن تيمية للعلة التى اعتبرها النص وصفاً مؤثراً في الحكم حرّم أنواع الحيل التي يتوصل بها إلى المحرم أو إسقاط الواجب، وعاب على الفقهاء الذين انساقوا خلف ظواهر النصوص دون نظر لمقاصد الشرع، مما جعلهم يعترفون بصحة بعض أنواع الحيل المرفوضة، فقال: «وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم. فما رأينا أحداً التزم مذهبه في تحريم هذه المسائل - يعني مسائل بيوع الغرر وما شابهها - ، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التي يذكرونها. فمن المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها، وإنما هي من جنس اللعب» (٢) .

فالهدف من التشريع تحقيق المصلحة، أو دفع المفسدة. ويكون ذلك بمعرفة علل الأحكام الشرعية التي توصل إلى حقيقة المصالح المعتبرة في نظر الشارع، أو المفاسد المطروحة.

بل إن كل أنواع الحسنات تعلل بعلتين: «إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة. والثانية: ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة.

وكذلك السيئات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من المفسدة والمضرة. والثانية: ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة» (٣) .

ولذلك حرم ابن تيمية كل أنواع الخمور، لما فيها من الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر ، ولذلك حرّم كل أنواع المخدرات، وفي عصره كان نموذج ذلك هو «الحشيش» لما فيه أيضاً من نفس العلة الموجودة في الخمر.

ولذلك حرّم النرد والشطرنج، إذ قاس ذلك على الخمر والميسر، لما فيهما -

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٠ ص ٥٨٣ .
(٢) المرجع السابق. جـ ٢٩ ص ٤٥ .
(٣) المرجع السابق. جـ ٢٠ ص ١٩٢ .

أى النرد والشطرنج – من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ولما فيهما من إيقاع العداوة والبغضاء، لذلك تحرم هذه الألعاب – في رأيه – حتى لو كانت بلا عوض، إذ علة التحريم هي الصد عن ذكر الله، وإيقاع العداوة، «ومن المعلوم أن هذا يحصل في اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما، وهو في الشطرنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفى لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بمن يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماله، فضلاً عن أن يذكر ربه أو الصلاة.

وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل إن كثيراً من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد.

واللاعب بها لا تنقضى نهمته منها إلا بدست بعد دست، كما لا تنقضي نهمة شارب الخمر إلا بقدح بعد قدح، وتبقى آثارها في النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر...» (١).

ولأن ابن تيمية يسير خلف علل النصوص، التي تقود – في نهاية الأمر – لمقصد الشرع، نراه يلغي الفارق بين طويل السفر وقصيره في مسائل قصر الصلاة، ذلك أن هذا الفرق «لا أصل له في كتاب الله، ولا فى سنة رسوله ﷺ، بل الأحكام التي علقها الله بالسفر، علقها به مطلقاً» (٢).

ولذلك لم يفرق بين الطاهر والطهور من الماء، ذلك «أن الشارع علق الطهارة بمسمى الماء في قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] ولم يفرق بين ماء وماء، ولم يجعل الماء نوعين، طاهراً وطهوراً»(٣).

وكذلك علق المسح بمسمى الخف، ولم يفرق بين خف وخف، «فيدخل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٣٢ ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق. جـ ٢٤ ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق. جـ ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها.

في ذلك المفتوق والمخروق وغيرهما، من غير تحديد، ولم يشترط أيضاً أن يثبت بنفسه. . . »(١) .

ومما يلاحظ أن الكثير من استنتاجات ابن تيمية وتقسيماته، تكون اعتباراً لشيئين، الأول : علل النص الوارد في الموضوع. الثاني : استقراء كافة نصوص الشريعة في شتى المواضيع، أو في موضوع محدد. كما سيأتي.

الطريق الثالثة : الاستقراء :

والاستقراء منهج معتمد عند ابن تيمية في البحث في شتى فروع العلوم والمعارف.

فمثلاً، في حكمه بعدم وقوع طلاق السكران، قال – بعد أن استدل بالقرآن والسنة والمعقول – : « ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها، تبيّن له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع طلاق السكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها »(٢) .

وفي موضوع الإجماع، وكيف لا يستقل الإجماع بدون النص، قال : « وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم...... ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع، فوجدناها كلها منصوصة »(٣) .

ويقول كذلك : « تصرفات العباد نوعان : عبادات ، وعادات .

وباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فالأصل فيها عدم الحظر إلا بدليل »(٤) .

ويقول في موضع آخر : « ولعل من استقرأ الشريعة تبين له أن المعاوضة إذا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها .
(٢) المرجع السابق. جـ ٣٣ ص ١٠٣ .
(٣) المرجع السابق. جـ ١٩ ص ١٩٩ – ٢٠٠ (باختصار) .
(٤) المرجع السابق. جـ ٢٩ ص ١٧ (بتصرف واختصار) .

احتاج المسلمون إليها، بلا ضرر يزيد على حاجة المسلمين، وجبت. فأما عند عدم الحاجة: ومع حاجة رب المال الكافية لحاجة المعتاض، فرب المال أولى» (١).

فالاستقراء منهج معتمد عند ابن تيمية عموماً. وكثير من أحكامه وإطلاقاته يكون مستندها الاستقراء، فمثلا، يقول في مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن: «ولهذا لما تنازع العلماء في أخذ الأجرة على تعليم القرآن، ونحوه: كان فيه ثلاثة أقوال في مذهب الإمام أحمد، وغيره. أعدلها: أنه يباح للمحتاج.

قال أحمد: أجرة التعليم خير من جوائز السلطان، وجوائز السلطان خير من صلة الإخوان» (٢).

ثم يردف قائلاً: «وأصول الشريعة كلها مبنية على هذا الأصل. أنه يفرق في المنهيات بين المحتاج وغيره، كما في المأمورات. ولهذا أبيحت المحرمات عند الضرورة» (٣) فهو هنا لا مستند له إلا الاستقراء الكلي.

والاستقراء مستنده في موضوع المقاصد بالذات. ذلك أن كل استدراكاته على جمهور الأصوليين - كما سبق التوضيح - ، هي في الحقيقة استقراء لمقاصد الشرع ومجموع أدلته. فأدى ذلك إلى رفضه لربط المقاصد بالحدود، وكذلك رفضه لحصر الضرورات في الخمسة التي يرددها أتباع حجة الإسلام الغزالي عبر العصور، وكذلك رفضه إلى اختزال «فقه الأولويات» في ثلاث درجات «مصمتة»، ليس فيها المرونة أو وضوح التقسيم، وكذلك أدى استقراؤه إلى إضافة مقاصد أخرى لمجموع مقاصد الشرع - كما يراها الأصوليون -.

ولا يمكن تفسير خروج ابن تيمية على نظرية المقاصد التي سادت في عصره بغير ذلك، ولا يمكن أن لا يكون الاستقراء من ضمن أهم أدلته في تكوين نظرته المستقلة في الموضوع، والمتابع لكلامه في هذا الشأن يصل إلى يقين تام بذلك.

---

(١) المرجع السابق. جـ ٢٩ ص ١٨٩ .

(٢) المرجع السابق. جـ ٣٠ ص ١٩٢ .

(٣) المرجع السابق. جـ ٣٠ نفس الموضع .

ولكى تكتمل الفائدة من هذا المبحث، لا بد من طرح سؤال مهم ألا وهو:

هل يعتبر العقل من طرق معرفة المقصد؟

والسؤال – كما هو واضح – مدخل مباشر لقضية التحسين والتقبيح، وهى قضية «جدلية كلامية» أكثر من كونها «أصولية مقاصدية»، لذلك سيتم تناولها بتعميق جوانب الأصول والمقاصد، وتحجيم جوانب الكلام والجدل، قدر الإمكان، وبما لا يؤثر على عمق تناول الموضوع.

ومقصود السؤال: هل يستطيع العقل منفرداً، ودون أى سند من الشرع أن يعلم المصالح والمفاسد، ويعلم – بالتالى – قصد الشارع جلّ وعلا فى بعض الأحكام، بحيث يتم الحكم بوجوبها أو حرمتها أو غيره؟.

الجواب: لا.

وهو أمر يتفق فيه جمهور الأصوليين المعتبرين على مر العصور (١)، ويتفق معهم ابن تيمية – ولا شك – فى هذا الأمر.

وابن تيمية لا ينكر دور العقل وأهميته، بل إن «عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل: الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دلّ الشارع على أدلته العقلية.

وهذه الأصول – التى يسميها أهل الكلام العقليات، وهى ما تعْلم بالعقل – فإنها تعلم بالشرع لا أعنى بمجرد إخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل، من الإقرار بالربوبية، وبالرسالة..... » (٢).

---

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة. وأهم من اتضح عنده عدم الأخذ بالعقل كطريق لمعرفة قصد الشارع: الشاطبى، وابن عبد السلام، والطوفى. ومؤسس النظرية أبو حامد الغزالى، والباقون للغزالى تبع. رحمهم الله جميعاً.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . جـ١٩ . ص ٢٣٠.

فالعقل أثبت الرسالة والدين، ثم بدأ فى التلقى من هذه الرسالة الربانية، ولكن هل يمكن أن يستمر سلطان العقل بحيث يحدد اتجاهات الخير والشر، والصلاح والفساد، رغم وجود الشرع؟.

يقول ابن تيمية: قوله ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾

[الأعراف: ٢٨]

والفاحشة أريد بها كشف السوءات. فيستدل به على أن فى الأفعال السيئة من الصفات ما يمنع أمر الشرع بها.

فإنه أخبر عن نفسه - فى سياق الإنكار عليهم - أنه لا يامر بالفحشاء. فدل ذلك على أنه منزه عنه، فلو كان جائزًا عليه لم يتنزه عنه.

فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل فى نفسه سيئًا، فعلم أن كل ما كان فى نفسه فاحشة فإن الله لا يجوز عليه الأمر به » (١).

« وكذلك قوله ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ [الإسراء: ٣٢]

علّل النهى بما اشتمل عليه من أنه فاحشة، وأنه ساء سبيلاً، فلو كان إنما صار فاحشة وساء سبيلاً بالنهى لما صح ذلك، لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه، ومثل ذلك كثير فى القرآن » (٢).

فالعقل إذن، يستطيع إدراك حسن بعض الأفعال أو سوءها، فالعاقل « لا يمكن أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة.

ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق فى المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة فى الأعمال التى تدخل فيها الاعتقادات.

(١، ٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٥ ص ٨-٩.

ولهذا، لم يختلف الناس أن الحسن والقبيح إذا فسر بالنافع والضار، والملائم للإنسان والمنافى له. واللذيذ والأليم، فإنه قد يعلم بالعقل» [١].

ولذلك قسم ابن تيمية أفعال العباد إلى أنواع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك. كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم. فهذا النوع هو حسن وقبيح. وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن. لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا فى الآخرة، إذا لم يرد الشرع بذلك.

وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولاً ......

النوع الثانى: أن الشارع إذا أمر بشئ صار حسنًا، وإذا نهى عن شئ صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشئ ليمتحن العبد، هل يطيعه؟ أم يعصيه؟ ولا يكون المراد فعل المأمور. كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتَلَّه للجبين حصل المقصود، ففداه بالذبح ....

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به» [٢].

إذن فالعقل يدرك بعض المصالح الكبرى، ويكون ذلك على وجه الإجمال، كما يدرك أصول الدين، وكيف أن السعادة فى اتباع أمر الله ورسوله، أما التفاصيل «فلا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل. فإن العقل لا يهتدى إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذى يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدى إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه» [٣].

---

(١) المرجع السابق . جـ١١ . ص ٤٣٦ .
(٢) المرجع السابق . جـ٨ . ص ٤٣٤ وما بعدها (باختصار).
(٣) المرجع السابق . جـ١٩ . ص ٩٦ (باختصار).

« فلولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار فى المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منّه عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشرّ حالاً منها »(١).

لذلك يعتبر ابن تيمية طريق الوصول إلى الحق « الرواية والنقل، إذ لا يكفى من ذلك مجرد العقل.

بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة »(٢).

فالعقل – عند ابن تيمية وجمهور الأصوليين – لا يستقل بمعرفة تفاصيل المصالح والمفاسد. وكل ما يعرفه العقل قد دلّ عليه الشرع بالفعل.

ومن مفاخر تراثنا الفكرى أن هذا الأمر متفق عليه بين الجميع أصلا من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة. ذلك أن هذا الاتفاق – هو فى حقيقة الأمر – تحديد للمرجعية العليا لهذه الأمة، متمثلة فى القرآن والسنة. والله الموفق.

* * *

---

(١) المرجع السابق. جـ ١٩. ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق. جـ ١. ص ٥ – ٦.

البـــاب الثالـــث

- مقررات ونتائج مستخلصة

مقدمـــــة

هذا الباب محاولة لتلخيص واستخلاص نظرية لمقاصد الشرع من خلال البابين السابقين – وهما نظرية المقاصد عند جمهور الأصوليين وعند ابن تيمية – .

فهو باب لا يعنى بمجرد التلخيص، ولا بمجرد المقارنة، ولا بمجرد النقد وتوضيح المزايا والعيوب. وإنما يحاول الباحث فى هذا الباب توضيح نظرية مقاصد الشريعة متجاوزاً أشخاص أفراد العلماء، والحدود الفكرية التى تحصرهم فى حالات الاتفاق والاختلاف، مع جعل آرائهم ونظراتهم هى الأصل فى الكتابة، حتى لو أدى الأمر إلى قصور أو ضعف النظرية فى جانب معين، أو فى كل الجوانب.

ونظراً لذلك لا بد من التنبيه على أن كلمة «نظرية المقاصد» ليست من اختراع الباحث، وبالتالى لا يحاسب عليها فى حالة ضعف المنظومة الفكرية فى الموضوع، ذلك أن هذا المصطلح شاع وتداوله الباحثون والمفكرون الإسلاميون قبل تاريخ تسجيل هذه الرسالة بسنين طويلة [1].

بل إن الأمر تجاوز مرحلة «التنظير» إلى أكثر من ذلك، فلم يعد الخلاف على وجود نظرية للمقاصد من عدمه، بل أصبح الخلاف هل يستقل هذا المبحث

---

(١) راجع على سبيل المثال كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى» للدكتور أحمد الريسونى، وهو أطروحته فى الدكتوراه. وهو مثبت فى فهرس مراجع هذا البحث، وكذلك نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور للأستاذ اسماعيل الحسنى، طبع الكتاب المعهد العالمى للفكر الإسلامى سنة ١٤١٦ هـ . ١٩٩٥م.

عن علم الأصول؟، ويصير علماً مستقلاً يسمى علم مقاصد الشريعة؟ أم يظل مبحثًا من مباحث علم الأصول؟ (١).

ويشتمل هذا الباب على عدة مباحث:

المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: جوانب القوة فى نظرية مقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: جوانب الضعف فى نظرية مقاصد الشريعة.

* * *

---

(١) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور. ص (٨) حيث قال فى مقدمة كتابه: إن معرفة أصول الفقه لا تغنى عن معرفة المقاصد، وزعم قطعية المقاصد الشرعية، وظنية الفقه، وأصوله !!!.

المبحث الأول

عرض نظرية مقاصد الشريعة

الشارع الحكيم خلق الخلق ليقوموا بعبادته، ويؤدوا ما فرضه عليهم، ورسم لهم طريق الهداية والصلاح الذى لو ساروا عليه كانت سعادتهم ونعيمهم فى الدنيا والآخرة.

فهدف الشارع من كل ما شرع تحقيق مصلحة الناس، وتعريف المصلحة عند الأصوليين: دفع مضرة، أو جلب منفعة. وهو تعريف متفق عليه.

أما أنواع المصالح وتقسيماتها، فكالتالى:

● **أقسام المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع لها:**

١ - قسم اعتبره الشرع، وهذا النوع متفق عليه عند جميع الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية العامة، لا من الناحية التطبيقية التفصيلية.

لذلك يحتج بهذا النوع من المصالح بلا خلاف معتبر. ونحن هنا - عند التدقيق - نتكلم عن القياس.

فنظرية المقاصد، ونظرية المصلحة، والقياس كدليل شرعى، كلها تتقاطع هنا. فالشارع يهدف إلى تحقيق المصالح، والمصالح منها المعتبر ومنها المهدر، والمصالح المعتبرة لا يمكن الوصول إليها إلا بطرق من أهمها إعمال القياس، ومعرفة علل الأحكام التى ترتبط بالمصالح برباط وثيق.

فالقياس وعلله يؤدى إلى المصالح، والمصالح هى مقصود الشرع.

والمثال «المستهلك» الذى نقرأه فى كتب الأصول فى هذا الموضوع هو تحريم كل مسكر قياساً على الخمر!!

ولكن الأمثلة - فى الواقع - أكثر من أن تحصى. فلو خرجنا خارج كتب الأصول، ونظرنا فى واقع الحياة المعاصرة لحكمنا بحرمة نظام التأمين التجارى عموماً، نظراً لاشتراكه فى العلة مع سائر بيوع الغرر الفاحش، ولحكمنا بحرمة

بعض الجوائز الكبرى التى تروّج بها الشركات العظمى منتجاتها، نظرًا لما تربيه فى الناس من روح القمار، وتعليم الناس شراء مالا يحتاج إليه، وغير ذلك من الأمثلة التى قد يُتفق أو يُختلف عليها.

٢ - أما القسم الثانى من المصالح - باعتبار شهادة الشرع - فهو المصالح المهدرة.

وهذا النوع فى حقيقته «توهّم مصلحة»، أما حقيقة الأمر فليس كذلك. وهذا القسم متفق عليه بين سائر الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية، وتتضح اختلافاتهم فيه عند التطبيق الجزئى لآحاد الأحكام والنوازل.

والمثال الذى يضربه جميع الأصوليين هنا هو الفتوى التى أفتاها عالم لملك جامع فى نهار رمضان بأن يصوم شهرين متتابعين، وعلّل - العالم الذى أفتى - ترك الفتوى الصحيحة، وهى الأمر بالعتق، بأن كثرة مال الملك تجعل ذلك الأمر سهلاً عليه، ولذلك عدل عن الأمر بالعتق إلى الأمر بالصيام ليزدجر الملك !!!

والأمثلة هنا - كما فى النوع السابق - كثيرة، مثل من يرفض أى نوع من قوانين تحرير الممارسة السياسية فى البلدان العربية والإسلامية بدعوى الحفاظ على الاستقرار، ومثل من يرفض السماح بتأسيس الأحزاب على أساس دينى بدعوى عدم إدخال الدين فى السياسة، أو بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية، ومثل من يزوِّر انتخابات المجالس الحاكمة فى شتى دول الإسلام بدعوى أن الشعوب أمية، ولا تستطيع معرفة الصواب، ومثل من يعاهد الأعداء معاهدات متهافتة، يتم التنازل فيها عن بدهيات الحقوق بدعوى أن هذا أقصى ما يمكن تحقيقه من مكاسب . . .

وغير ذلك من المصالح الموهومة التى تتعارض تعارضًا قطعيًا لا شك فيه مع ما أمر الله به من العدل، والمساواة، والحكم بما أنزل الله، وعدم الخضوع لأعداء الله.

٣ - القسم الثالث من المصالح - على اعتبار شهادة الشرع - مصالح

« مرسلة »، بمعنى أن الشارع لم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء. فهذه يتوقف فيها حتى تلحق بأحد القسمين.

وهذا القسم - كما هو شائع عند كثير من القدماء - يختص به المالكية، والصحيح غير ذلك؛ إذ إنه معتبر في المذاهب الأربعة بلا استثناء.

وقد صرح بذلك غير واحد من أئمة المذاهب، ومن أئمة المالكية كذلك، مثل القرافي من المالكية [١]، والزركشي من الشافعية [٢]، وهذا هو رأى ابن تيمية أيضاً [٣].

والأمثلة على هذا النوع في كتب الأصول، تتلخص في قتل الجماعة بالواحد، وقطع الأيدي باليد الواحدة كذلك. على سبيل القصاص لما في ذلك من المصلحة.

ويمكن ضرب كثير من الأمثلة على هذا النوع، مثل الحكم بوجوب سنّ القوانين المتعلقة بمنع استغلال النفوذ لكبار موظفي الدولة ورجالاتها، ومثل وجوب سنّ القوانين التي تضمن التداول السلمي للسلطة، وعدم الاحتكار لها، ومثل الحكم بمعاقبة من لا يعلّم أبناءه الصغار حداً أدنى من التعليم، وغير ذلك من المصالح التي تحقق الخير لجمهور الناس، وفي نفس الوقت لا يشهد لها نص جزئي معين، ولكن يشهد لها عمومات النصوص ومقاصد الشرع.

إذن، فالمصلحة: تحقيق مقصود الشرع.

ولها تقسيم آخر باعتبار درجاتها.

● أقسام المصلحة باعتبار مراتبها:

لها مراتب. الأولى: الضروريات، والثانية: الحاجيات، والثالثة: التحسينيات.

---

(١) راجع الفصل السابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٢) راجع الفصل العاشر من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٣) راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة.

وهذا التقسيم من الممكن – إذا استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام – أن تعتبره من مسلّمات النظرية. بل هو أساس أو أصل من أساسين أو أصلين تقوم عليهما النظرية.

فبناء نظرية المقاصد يقوم على تقسيمين، هذا أولهما، وثانيهما هو تقسيم الضروريات إلى: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

والمرتبة الأولى (أى الضروريات)، هى الأصل، وما بعدها لواحق. ولكل مرتبة مكملات، وتتمات.

وتعريف الضرورى غير واضح عند الأصوليين، فقد ظل قرابة ثلاثة قرون دون تعريف، ولكن من الواضح أن علماء الأصول يتكلمون عن شئ «لا يمكن الحياة بدونه» وقد اتفق الأصوليون على أن ضرورات الحياة فى نظر الشارع هى – كما ذكرنا –: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

واتفقوا على قصد الشارع حفظ هذه الأشياء.

لذلك شرع الشارع قتل المرتد والمبتدع الداعى لبدعته. لحفظ الدين.

ولحفظ النفس شرع القصاص.

ولحفظ النسل شرع حد الزنا.

ولحفظ العقل شرع الجلد حداً على الخمر.

ولحفظ المال قُطعت يد السارق.

ومما ينبغى التنبيه عليه أن الشارع كما حفظ هذه الضروريات سلبا بتشريعاته الجنائية، أقامها إيجاباً بتشريعات تربوية إيمانية عبادية روحانية كثيرة.

فجانب العبادات ورياضة النفس كله داخل ضمن إقامة الدين، وكذلك وجوب مراعاة نفوس الناس وتحريم أذاهم، وتجريم الانتحار ... لحفظ النفس إيجاباً لا سلبًا.

وتشريع الزواج والتشديد على تسهيله وتيسيره، وكذلك تشريعات كثيرة متعلقة بأحكام الأسرة والزواج والطلاق، كل ذلك فى إطار حفظ النسل إيجاباً.

وإيجاب التأمل والتفكر فى خلق الله، وتحريم تقليد الآباء والأجداد. ورفض إيمان المقلد، . . . كل ذلك إقامة للعقل المسلم ابتداء.

والأمر بالإشهاد على العقود المالية، وكذلك تشريع الزكاة وسائر أنواع الحقوق المالية الهادفة لمواساة الفقراء من صدقة وعتق وكفارات، كل ذلك سياج للمال وحفظ له ابتداءً.

فهذه الضروريات شرع لها ما يقيمها من الأساس بمنتهى القوة، وليس فقط شرع لها الحد عند وقوع الجريمة.

وهى قاسم مشترك بين جميع الأديان السماوية، واتفقت عليها جميع الشرائع.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن هناك من أضاف ضرورياً سادساً على هذه الخمسة. وهو ابن عبد السلام، الذى أضاف حفظ العرض، وسار خلفه بعض العلماء أبرزهم تلميذه الإمام القرافى. واستدل على ضرورة هذا الأمر بشرع حد القذف.

الأمر الثانى: أن من أهم ما يتميز به ابن تيمية عن بقية الكاتبين فى نظرية المقاصد، هو رفضه لهذا التقسيم الخماسى أو السداسى، ورفضه القاطع لحصر ضروريات الحياة ومقاصد الشرع فى حفظ هذه الأمور الخمسة أو الستة [١].

وأما مكملات وتتمات هذه الضروريات، فمثل وجوب زجر المبتدعين غير الداعين لبدعتهم، لحفظ الدين.

ومراعاة المماثلة فى استيفاء القصاص، فى جانب حفظ النفس. ووجوب زجر الفساق من الرجال والنساء فيما هو أقل من جريمة الزنا، وذلك لحفظ النسل.

ومثل تحريم شرب القليل من الخمر، سداً لذريعة شرب الكثير الذى يسكر، وذلك لحفظ العقل.

ومثل تعزير السارق لما دون النصاب بما يردع، لحفظ المال.

---

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثانى.

أما المرتبة التالية، فهى «الحاجيات».

وقد ظل «الحاجى» دون تعريف واضح لعدة قرون، ولكن استقر الأمر بعد الشاطبى على أساس أن الحاجى هو ما يمكن الحياة بدونه، ولكن تتعسر وتشق مشقة شديدة.

والمثال «المحفوظ» هنا: تسليط الولى على تزويج الفتى الصغير والفتاة الصغيرة. إذ تزويجه ليس من ضرورات حياته كأكله وشربه، ولكن قد يحتاج إلى تزويجه مبكراً لسبب من الأسباب، كوجود شريك الحياة المناسب.

وتتمة هذه الدرجة فى المثال السابق: مراعاة الكفاءة، ومهر المثل.

أما الرتبة الثالثة: «التحسينيات»، فهى درجة أقل من التى قبلها. ومضمونها وفحواها: آداب، وفضائل، ومزايا تجمّل الحياة الآدمية، وتسمها بالرقى، والتحضّر، والرفاهية.

والأمثلة الدارجة المكررة فى كتب الأصول فى هذا الموضع: سلب العبد أهلية الشهادة، نظراً لوضاعة قدره، وكتشريع سائر ما يتعلق بالنظافات، والطهارات، والزينة.

والمرتبتين الأخيرتين – رغم عدم وضوح التعريفات – عليها اتفاق كبير بين جمهور الأصوليين.

فلو استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام، سنجد هذا الجزء من النظرية عند كل الأصوليين منقول بكل ما فيه من أفكار وأمثلة، بل بتشابه كبير فى الألفاظ والأساليب، سنجد كل ذلك منقولاً من الإمام الغزالى، واضع النظرية الحقيقى.

ولا شك أن التقسيم السابق لا بد وأن يراعى عند الاجتهاد والفتوى. فلا يقدم حاجى على ضرورى، ولا تحسينى على حاجى أو ضرورى.

وكذلك لا يقدم ضرورى على ما هو أشد ضرورة منه. فلا يُقدم حفظ المال على حفظ الدين مثلاً!.

وهذا هو الجانب التطبيقى فى النظرية، ومن الملاحظ أنه لم يستخدم بالفعل

فى كتب فروع الفقه. فهذه النظرية لا ذكر لها من قريب أو بعيد فى كتب الفقه المذهبى أو المقارن، وأما كتب الأصول فلم تذكر من الأمثلة غير ما هو مكرر أو محدود !!!.

وهناك بعض القواعد التى يمكن استخلاصها من خلال العرض السابق للمقاصد، وقد اعتنى الشاطبى بهذه القواعد بصفة خاصة، وهذه القواعد المقاصدية منها ما هو بدهى، ومنها ما هو ذو عمق، ومنها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومن أهم هذه القواعد:

* وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى الدارين.

* تقييم العمل يكون بحسب عظم المصلحة أو المفسدة المترتبة عليه.

* المصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعًا.

* المصالح المعتبرة شرعًا إنما من حيث إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى.

* ضروريات الحياة خمسة، ولحفظها تضافرت النصوص.

* يهدف الشرع إلى حفظ ضروريات الحياة، وكذا حاجياتها، وتحسيناتها.

* كل مرتبة من هذه المراتب لها لواحق ومكملات.

* كل تكملة لها شرط: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.

* قد يلزم من اختلال الحاجى أو التحسينى بإطلاق، اختلال الضرورى بوجه ما.

* الشارع لم يقصد التكليف بما لا يطاق.

* الشارع لم يقصد التكليف بالشاق لمجرد المشقة، بل لما فى العمل من مصلحة استتبعت بالضرورة هذه المشقة.

* إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، فقصد الشارع رفعها جملة.

* مشقة مخالفة الهوى غير معتبرة، إذ قصد الشارع أن يكون العبد عبداً لله اختياراً كما هو عبدٌ له اضطراراً.

* النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعًا.

* قصد الشارع من تكليف المكلف بالأحكام، أن يكون قصده من الفعل موافقًا لقصده فى التشريع. لذلك أُبطلت الحيل.

* كثير من الأحكام فيها مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

* لا إشكال فى صحة العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة.

ولا بد هنا من وقفة عند موضوع المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة.

● المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة:

المقاصد الأصلية هى الضرورات الخمس.

أما المقاصد التابعة فهى المقاصد الفرعية الجزئية التى قد يقصدها الشرع من خلال النصوص الجزئية فى أى باب من أبواب الفقه، أو يراعيها الشارع فى جانب معين من جوانب التشريع المختلفة.

والمثال المضروب هنا هو زواج الآيسة.

فهذا الزواج لا يحقق المقصد الأصلى من تشريع الزواج، وهو حفظ النسل. فهل يكون هذا الشكل - وما شابهه - مضادًا لمقاصد الشرع؟ وهل يحكم عليه طبقًا لهذا التصور المقاصدى الذى ينظر لعمومات النصوص لا جزئياتها؟

هنا يتجلّى معنى المقاصد التابعة. ففى المثال السابق نرى أن من ضمن مقاصد الزواج التابعة: تحقيق الإشباع الجنسى الحلال، والتمتع بمال الزوج، والتصاهر بين العشائر، ورد المعروف إلى أهله، وإيواء من لا مأوى له، وإشباع عواطف الحب ... إلخ، وغير ذلك مما قد يتحقق فى بعض صور الزواج التى يستحيل معها الإنجاب والتناسل.

وهذه المقاصد التابعة كافية للحكم على هذا الزواج باتفاقه مع مقاصد الشارع. فصحيح أن التناسل هو مقصد الزواج الأساسى، ولكنه ليس مقصد الزواج الوحيد.

● طرق معرفة المقصد الشرعى:

وهى عدة طرق، بعضها متفق عليه، والآخر مختلف فيه.

والمتفق عليه بين الكاتبين فى النظرية طريقان:

١ – تصريح النص. ٢ – اعتبار علل الأمر والنهى.

فدلالة النص لا يملك الفقيه أمامها إلا التسليم والإذعان.

أما علل الأمر والنهى، فهى أمر معتبر عند جميع من كتب فى النظرية – مع خلاف فى التفاصيل –، وسبب ذلك الاتفاق أن أساس النظرية الأكبر هو القول بتعليل الشريعة.

أما طرق معرفة المقصد المختلف فيها، فهى:

١ – سكوت النص. ٢ – العقل. ٣ – الاستقراء.

أما سكوت النص، فهو أمر مقصود من الشارع، ويكون الهدف من ذلك عدم الزيادة عما ورد أو النقصان.

فالشارع أمر بصيام رمضان على سبيل الوجوب وسكت، وأمر بحجة واحدة على سبيل الفرض وسكت، وفرض خمس صلوات فى اليوم والليلة وسكت، وشرّع مقادير أنصبة الزكاة فى أنواع المال والمتاع وسكت، وشرع أشكال التقرب إليه والذكر له وسكت، .. فسكوت الشارع فى هذه المواضع ليس اعتباطًا، بل هو قاصد أن تظل هذه الأمور هكذا، دون زيادة أو نقصان. وهذا هو أساس تحريم الابتداع فى الدين.

وقد اعتبر كل الفقهاء والأصوليين هذا الأصل، ولكن الباحث جعله ضمن طرق معرفة المقصد المختلف فيها لأن معظم الكاتبين فى النظرية لم ينصوا عليها صراحة، فهى مختلف فيها من جهة النص الصريح عليها، ومن الممكن اعتبارها متفقًا عليها من جهة الاندراج الضمنى. والخلاف سطحى [1].

أما اعتبار العقل كطريق من طرق معرفة المقصد الشرعى، فقد أشار إليه –

---

(١) من أهم من تكلم فى موضوع سكوت النص، ابن تيمية. والشاطبى. فابن تيمية جاهد فى موضوع تصحيح العقيدة ومقاومة البدع أيما جهاد، وصنف فى ذلك، ولقى فى سبيله الكثير من المحن. والشاطبى له نفس القصة مع الابتداع قاوم، وصنف، وابتُلى. (راجع الفصل الثالث من الباب الثانى. والفصل التاسع من الباب الأول من هذه الرسالة).

على استحياء – بعض العلماء [١]، والبحث فى الموضوع يقع بنا – لا محالة – فى « الفخ » الجدلى المتعلق بالتحسين والتقبيح . وخلاصة الكلام : أن العقل هو أساس الاقتناع بالشريعة ابتداءً، وقد تكون له وقفات فى توجيه بعض النصوص الجزئية نحو المقاصد، ولكن الخلاف : هل يستنبط العقل مقصداً من مقاصد الشرع وحده؟ .

الجواب : من خلال كلام العلماء القدماء الذين عرضنا وجهة نظرهم : لا يمكن .

صحيح أن للعقل دوره، ولكنه لا يستقل باستنباط المقصد، ولا شك أن شيخ المقاصد – الشاطبى –، وإمامنا ابن تيمية أيضاً من أهم الموافقين على ذلك. الشاطبى لأنه أشعرى! وابن تيمية لأنه نصوصى سلفى! .

أما الاستقراء . فهو طريق لا بد منه لمعرفة مقاصد الشرع .

وقد اعتبره واضع النظرية حجة الإسلام الغزالى [٢]، وتابعه عليه جمهور الأصوليين، وشدّد على ضرورة استخدام منهج الاستقراء الشاطبى، وزعم أن ذلك المنهج هو سبب « قطعية المقاصد » [٣] .

وسبب اعتباره من الطرق المختلف عليها – فى رأى الباحث – عدم النص الصريح عليه عند أغلب الكاتبين فى الموضوع .

وعموماً، لم يهتم الأصوليون القدماء بمبحث طرق معرفة المقصد . لذلك لم يقوموا بالاستقراء الكامل للشريعة ونصوصها،للخروج بنظرية متكاملة للمقاصد .

هذا هو ملخص نظرية مقاصد الشريعة، ولا شك أن هذه النظرية لها مميزات، وبها عيوب، وصياغتها فيها الصواب، وفيها الخطأ، ولا بد لها من إضافات، وحذف، وتقويم، إذ بناؤها يحتوى على جوانب قوة، وجوانب ضعف. وهذا ما نتناوله فى المبحثين التاليين.

---

(١) مثل العز بن عبد السلام . راجع : الفصل السادس من الباب الأول .

(٢) راجع : الفصل الثالث من الباب الأول .

(٣) راجع : الفصل التاسع من الباب الأول .

المبحث الثانى

جوانب القوة فى نظرية المقاصد

وتتلخص جوانب القوة فى هذه النظرية فى :

● **الجانب الأول : القول بالاستصلاح :**

وهو نتاج للقول بتعليل الشريعة . إذ أساس بناء النظرية أن الشارع يراعى مصالح الخلق دينًا ودنيا .

إن عظمة الإسلام تكمن فى استيعابه لكل ما يحتاج الناس، مع تجاوز حدود الزمان والمكان، وكل التشريعات - السماوية والوضعية - هى نتيجة تفاعل الإنسان مع الزمان والمكان، بل إن ذلك لينطبق على أنواع الفنون المختلفة كذلك .

وهذا ما يفسر تغير سمات الفلسفات والنظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعات الجنائية والمدنية والشخصية، وكذا الشعر والرسم والنحت والموسيقى منذ فجر التاريخ وحتى اليوم .

هذه الأشياء كلها تتغير طبقًا لتغير تفاعل الإنسان مع معطيات الزمان والمكان .

وليس الإسلام بدعًا بين هذه المفردات الفكرية الإنسانية، فالفقه الإسلامى - فى مجمله - نتيجة تفاعل هذه العوامل الثلاثة : الإنسان، والزمان، والمكان .

ولكن الذى يحفظ الفقه الإسلامى من التخبط والضياع - نظرًا لتغير تفاعل العناصر المذكورة -، هو النص . فالنص فى الفقه الإسلامى مرجعية عليا لا يمكن تجاوزها، وفيه من الثوابت والمتغيرات ما يجعله يتجاوز حدود الزمان والمكان . وهذا من دلائل إلهية هذا النص .

وتظهر المشكلة حين تتجدد الحوادث والنوازل مع تغير الزمان والمكان . هنا

يتفاعل الإنسان - أى الفقهاء والمجتهدون - مع الزمان والمكان، فى ظل المرجعية العليا للنص، للخروج بالحلول لكل ما يشكل.

والقول بالمصلحة من أهم ما يحقق هذا الامتداد الزمانى المكانى للنص الإلهى.

فالشريعة لم تضع لكل حادثة نصًا، ولكن النصوص الموجودة لها أهداف وغايات، لو روعيت بضوابط، يمكن أن نجد لكل حادثة حكمًا فى الشريعة بدون وجود نص مباشر فى الموضوع، وأما بغير ذلك، فلا.

فالقول بالاستصلاح يفتح الباب لعقل الفقيه لينطلق فى آفاق الزمان والمكان، ويبتكر الحلول، ويجيب عن التساؤلات، وينير الظلمة، ويوضح المشكل. كل ذلك فى إطار مقاصد النص الإلهى المقدس، ودون الارتباط الحرفى بنص مباشر فى الحادثة.

فالنص الإلهى ورد بألفاظه متناولاً حدثًا معينًا، والمسلمون يطبقون هذا النص على هذا الحادث وإن ظنوا المصلحة فى غير ذلك، أما مالم يرد فيه نص، فعلى الإنسان أن يتفاعل مع زمانه ومكانه، ويمارس حقه فى البحث والتحليل والاجتهاد - بعد استيفاء شروط ذلك - ليخرج بالحلول التى يراعى النص جنسها.

والقول بالاستصلاح يقوم على أساسين: «أولهما: كمال الشريعة، ووفاء نصوصها بحاجات الجماعة ومصالح الأمة.

وثانيهما: أن الشارع قاصدٌ بشريعته مصالح العباد. فكل نص أنزله، وكل حكم شرعه، يحصل مصلحة أو مصالح» [1].

ولا بد هنا من التنبيه على أن نظرية أو مبحث المصلحة فى أصول الفقه. يعتبر جزءًا من نظرية المقاصد، وينطبق ذلك أيضًا على نظريات أو مباحث أخرى، مثل سد الذرائع، ورفع الحرج، وإبطال الحيل، فكل هذه المباحث تقع من نظرية المقاصد موقع الوسائل من الغايات.

---

(١) نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى. د. حسين حامد حسان. ص ط.

بل إن كثيرا من مباحث كتاب القياس، تعتبر - فى نهاية الأمر - بحثًا فى مقاصد الشريعة. مثل كثير من المباحث المتعلقة بالعلة وأوصافها والمناسبات وطرق معرفتها.

● **الجانب الثانى: فقه الأولويات:**

فنظرية المقاصد قسمت الحياة إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهو تقسيم غير دقيق، ولكن الحسن فيه أنه يضع الأساس لما يمكن تسميته: فقه الأولويات.

فليس حلق اللحية كترك الصلاة!، وليس سماع الأغانى الهابطة كأكل المال الحرام!، وليس إطالة الثوب كشهادة الزور! ... إلخ.

فهناك أولويات. هناك المهم، والمهم جداً، والأكثر أهمية. وهناك أيضًا الأقل أهمية، وغير المهم!

ونظراً لذلك نرى الشارع يتصرف فى بعض الأحيان بما يحقق هذا التوازن فى الأولويات، وإلا فما تفسير إباحة خروج المرأة بغير إذن زوجها، والولد بغير رضا أبيه وأمه، والمدين بغير رضا دائنه، بل السجين من سجنه، فى حالة تعين الجهاد عليهم بنزول العدو واحتلاله لبلدهم المسلم!

فى هذه الحال يخرج كل أصحاب هذه الحالات - إذا كانوا من أهل البلد المحتل - عن بكرة أبيهم، إذا استنفرهم الحاكم، دون مراعاة ظروفهم الخاصة.

● **الجانب الثالث: تقرير أهمية الضرورات الخمس:**

فحفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، أمر لا تستمر الحياة الإنسانية بدونه.

وتقرير أهمية هذه الأمور يعتبر نصف النظرية أو أكثر، وقد أجمع على ذلك الكل بلا استثناء يذكر.

ودليل أهمية حفظ هذه الخمس، أن الشارع شرع الكثير من التشريعات ليقيمها من الأساس، وهذا ما يسمى بالتشريعات الإيجابية.

وكذلك أحاطها بسياج من الحماية والردع والعقوبات للمعتدين عليها، بالحدود الجنائية مثلاً. بل إن قسم الحاجيات عبارة عن سياج يحيط بقسم الضروريات، وكذا التحسينيات، والاعتداء على أى من السياجين يمثل اعتداءً - بوجه ما - على الضروريات، أو لنقل: يمثل اقترابًا من الاعتداء على الضروريات.

وأهم هذه الضروريات: حفظ الدين.

صحيح أن أهمية هذا المقصد وتقدمه عن غيره من المقاصد غير واضحة عند الأصوليين، ولكن هذا لا ينفى أنه مذكور كأول الضروريات فى نظرية المقاصد.

ولا بد من الإشارة إلى أنه من الممكن إضافة مقصد سادس - حفظ العرض -. ولكنها إضافة غير ذات بال، نظرًا لأن حفظ العرض يدخل - بشكل أو بآخر - ضمن مقصد حفظ النسل. بل إن حفظ النسل من الممكن أن يندرج تحت حفظ النفس!

ولا شك أن التحفظات هنا كثيرة، وسيتم تناولها تفصيلاً فى المبحث اللاحق.

● الجانب الرابع: اعتماد الاستقراء كمنهج لمعرفة المقصد الشرعى:

وهذا - فى رأى الباحث - من أكبر إيجابيات هذه النظرية، مهما بلغ حد النقد لها أو التحفظ عليها.

والسبب، أن البحث فى المقاصد يقتضى الإحاطة الشاملة المتكاملة بنصوص الشرع، وقوانينه، وعاداته، وسلوكه، العام، والخاص - ولا يمكن ذلك بدون استقراء كلى لجميع جوانب التشريع.

ولا شك فى أن الأصوليين - مع اعتمادهم لمنهج الاستقراء - لم يستخدموه الاستخدام الصحيح. بمعنى أنهم لم يقوموا بالاستقراء الشامل الكامل للشرع، لاستخراج المقاصد.

والسبب أنهم توارثوا النظرية، ونقلوها، ولم يكن مبحث المقاصد - لعدة

قرون – ضمن المباحث المهمة التى يبحث فيها علماء الإسلام. بل كان التركيز على مباحث فلسفية، جدلية، لفظية. ولهم عذرهم التاريخى.

ولو قيل: قام الشاطبى بالاستقراء. فالرد: بل اعتمد منهج الاستقراء، واستخدمه كثيراً، وبإتقان. ولكنه ليس الاستقراء الكامل الذى يوفّى هذا المبحث العظيم حقه. وهيهات أن يستطيع فرد – مهما علا شأنه – أن يقوم بهذا الاستقراء المتكامل الذى نقصده.

إن هذه النظرية المقاصدية المعتمدة على الاستقراء، لا يمكن أن تتم إلا بأن تبنى لبنة بعد لبنة، وحجراً فوق حجر. أما السير خلف شخص واحد – مع احترامنا لكل العلماء – فهذا ستكون نتيجته أن نعرف نظرية المقاصد عند هذا الشخص فقط، وليس نظرية المقاصد كما هى فى الشريعة الإسلامية !!!.

* * *

المبحث الثالث
جوانب الضعف فى نظرية مقاصد الشريعة

سبق وأن عرفنا نظرية مقاصد الشريعة [1] بأنها: «البناء الفكرى المتكامل، الذى يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانى وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة فى جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئى من أحكامها، ويجمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام».

وكانت عناصر التعريف ثلاثة:

أولها: جمع الظواهر والقوانين والربط بينها.

والثانى: مقاصد الشريعة نفسها، من خلال الأدلة الشرعية.

الثالث: المبدأ التفسيرى العام.

ولو راعينا هذا التعريف لوجدنا أن نقاط الضعف فى نظرية المقاصد كالتالى:

● **الجانب الأول: غياب المبدأ التفسيرى العام:**

فالمبدأ التفسيرى العام فى نظرية المقاصد الشرعية غائب، أو على الأقل تم اختيار مبدأ خاطئ لتفسير سلوك الشارع تجاه المقاصد.

فالمبدأ التفسيرى الذى ارتضاه الأصوليون لتفسير اختيارهم وتوجهاتهم نحو المقاصد هو: الحدود الجنائية.

فالدليل على أهمية الضروريات الخمسة، واعتبارها من قبل الشرع: أنه جعل عقوبة جنائية بدنية لعقاب المعتدى على أى منها!!!.

ولذلك أضاف من أضاف مقصداً سادسًا - هو حفظ العرض -، ليس لأهميته فى الحياة الإنسانية، لا، بل تطبيقًا للمبدأ الذى ارتضاه الأصوليون. فبما

---

(١) راجع: المبحث الأول من التمهيد فى هذه الرسالة.

أن هناك حدًا للقذف، إذن من المقاصد حفظ العرض. هكذا فقط، وبمنتهى التسرع.

وليس الاعتراض هنا على أهمية هذه المقاصد، بل الاعتراض على منطق الاستدلال العلمى، الذى يجعل الحد الجنائى، هو علامة أهمية هذا الشئ فى نظر الشارع.

ولهذا السبب حصرت المقاصد فى خمسة مقاصد، ذلك أن الأصوليين لم يستطيعوا إدراك أى أهمية لأى شئ آخر ليس فيه حد، بما فى ذلك المبادئ العظمى المتعلقة بالجوانب العبادية، والتربوية، وبما فى ذلك ما يتعلق بحقوق الإنسان، من الحرية وتحقيق العدل، والمساواة، والشورى، وحق اختيار الحاكم، وغير ذلك.

وقد تسبب ارتباط الضروريات بالحدود فى عدة مشاكل فى النظرية، لعل من أبرزها عدم الاهتمام بالقسمين الآخرين، «الحاجى» و«التحسينى»، لذلك ظل «الحاجى» بدون تعريف منذ ذكره الغزالى، وحتى شرحه الشاطبى، أى زهاء ثلاثة قرون.

وكذلك «التحسينى»، لم يكن تعريفه بالدقة المطلوبة. ولكن المشكل كان القسم الثانى، نظرًا لزيادة أهميته عن القسم الثالث، وكذلك لارتباطه أكثر بالضروريات.

وقد سار الأصوليون على هذا التقسيم دون محاولة لنقده، ودون محاولة لتوصيف مفردات الحياة على أساسه، فلاهم بيّنوا أنه خاطئ، ولا هم أثبتوا صحته!!.

وواقع الأمر والحياة يثبت عدم دقة هذا التقسيم، وعدم استيعابه لمفردات الحياة الإنسانية بتاتًا، وفائدة التقسيم الوحيدة - كما سبق الذكر - تأصيل فكرة «فقه الأولويات».

وليس غريبا أن يكون هذا التقسيم خاطئًا، بل هذه هى النتيجة الطبيعية لحصر المقاصد فى الخمسة المذكورة. ولهذا حين نتساءل عن موقع العدل،

والمساواة، والحرية ... فى النظرية - بعد رفض حصر المقاصد فى الخمسة المزعومة - لا شك أننا سنرفض أن يكون موقع هذه المبادئ الكبرى - وهى ليست من الضروريات الخمسة - ضمن الحاجيات !!!.

إذن، يصر الأصوليون إصراراً شديداً على حصر مقاصد الشريعة فى خمسة مقاصد - أو ستة -!، والاتفاق على هذا الأمر جعل الخروج على هذا «المعتقد» ضرباً من الخروج عن الإجماع.

ونحن نتساءل هنا: بأى قرآن أو سنة حصرت المقاصد فى هذه الخمسة؟ وبأى حق يسفك دم التفكير والاجتهاد فى هذا الموضوع؟ وبأى عقل يتم تجاهل الكثير من المصالح والمقاصد التى ألحّت عليها النصوص، دون أن تندرج فى أحد هذه المقاصد؟ بل إن بعض المقاصد الشرعية - مثل مقصد تحقيق العدل - ألحت عليه النصوص أكثر من مقصد حفظ النسل، والعقل، والمال، بل وربما النفس !!

فمجموع النصوص التى تأمر بالعدل فى شتى جوانب التشريع أضعاف أضعاف تلك التى تتكلم عن الزنا وما يتعلق به، أو الخمر والمسكرات، أو السرقة وقطع الطريق، أو حتى قتل النفس!!!

فهذا مقصد فيه نصوص كثيرة جداً، لا تحصى ولا تعدّ، تتجاوز النصوص التى وردت فى كثير من المقاصد التى اعتبرها الأصوليون، خصوصاً لو فسرنا هذه المقاصد وفهمناها بالمفهوم الضيق الذى يتكلم عنه الأصوليون فى كتبهم.

إذن، فالمبدأ التفسيرى العام الذى انتقاه جمهور أهل الأصول لتعليل توجهات الشريعة فى المقاصد خاطئ لا شك.

لذلك رفض ابن تيمية كل ذلك - كما سبق الذكر -

ولو طرح سائل سؤاله البدهى: إذن، ما هى القاعدة التفسيرية أو المبدأ التفسيرى العام الذى يمكن به الوصول للتعليل الحقيقى لمقاصد وتصرفات الشرع؟.

الجواب: «طرق معرفة المقصد». هذا المبحث المهمل هو مفتاح الكنز.

إن المبدأ الذى يفسر كون الشئ مقصود التحقيق من عدمه فى نظر الشارع،

هو كونه مستدلاً عليه بالطرق المعتمدة فى الوصول إلى قصد الشارع، فإما أن يكون الشارع قد ذكر تصريحا أو سكوتا قصده هذا الشئ، وإما أن نستخرج علة الحكم - بطرقها - لمعرفة حكمة الحكم، وإما أن نستدل على قصد الشارع للشئ بكونه من المقاصد التابعة، وإما بالاستقراء الكلى الشامل.

وكل ما سبق عن طرق معرفة المقصد يمكن جمعه فى جملتين:

الأولى: العلم بآحاد النصوص ودلالالتها وعللها.

الثانية: الاستقراء الكلى الشامل، الذى لا يغفل جزئيات النصوص، ولا التوجهات التشريعية فى أبواب الفقه المختلفة، وكذلك يعطى لكل النصوص والقواعد والأولويات موقعها فى النسق العام للنظرية، من خلال النظرة التنظيرية الشاملة.

وقد يقول قائل: بهذا الكلام تم خرق الإجماع.

والرد: ليس هناك إجماع على نظريات. الإجماع على أحكام النصوص، أما زعم الإجماع على مثل هذه النظرية فهيهات أن يسلّم به عاقل، ولو كان، فقد سبقنا ابن تيمية - وهو من هو - فى الخروج على هذا الإجماع المزعوم!!.

● **الجانب الثانى: مُعالجة الموضوع بنظرة فردية:**

حيث إن النظرية تتجاهل توجهات الشارع فيما يتعلق بحقوق الشعوب فى الحياة الكريمة، وفى الحرية، والعدل، وحق اختيار وعزل وتنصيب الحاكم، وتتجاهل كذلك كافة أشكال العلاقات الاجتماعية بين الناس، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعلاقة بين نظام الحكم وغيره من الأنظمة.

ولذلك نرى سطحية شديدة فى معالجة بعض المواضيع فى النظرية، فالجوانب التربوية لا يتم تناولها تماماً فى هذه النظرية، فكل ما يتعلق بالعبادات - على سبيل المثال - يمكن أن يستقل كمقصد، أو أن يذكر ضمن مقصد حفظ الدين بشكل يوضّح أهميته طبقاً لكم النصوص الهائل المتعلق به، ولكن للأسف لا ذكر لذلك!

● **الجانب الثالث: عدم تطبيق النظرية:**

فهى رياضة ذهنية بحتة! يحفظها المتلقى بألفاظها، وأمثلتها. وإذا فعل، فقد ألم بها كاملة!

فهذه النظرية لا وجود لها فى كتب فروع الفقه!

وقبل أن يُساء فهم هذه العبارة، يقول الباحث:

ليس معنى ذلك أن الفقهاء لم يراعوا مقاصد الشرع فى اجتهاداتهم المختلفة. بل المقصود أننا لم نجد فقيها – حتى من ضمن الذين كتبوا فى الموضوع – يذكر تلك النظرية وهو يتكلم فى الفقه لا فى الأصول، بمعنى أن تلك النظرية لم نجدها ضمن حيثيات توجيه الاستدلال فى فروع الفقه.

فالنظرية – بشكلها وتفاصيلها – غير مذكورة إلا فى كتب الأصول، وتطبيقاتها الفقهية معدومة أو محدودة، ذلك أن تطبيقاتها الفقهية محصورة فى الأمثلة «الروتينية» «المستهلكة» «المكررة» «المملة» التى ذكرها الغزالى فى القرن السادس الهجرى!، والاستثناء الوحيد هنا هو الإمام الشاطبى، ولكن تظل التطبيقات – فى نهاية الأمر – شديدة المحدودية، بشكل يزيد النظرية غموضاً!!.

ولعل عدم التطبيق جعل بعض المباحث التى أدخلت قسراً فى بناء النظرية ذات طابع ارتجالى واضح، والدليل على ذلك المبحث الذى لا علاقة له بالمقاصد، والذى أضافه الإمام الرازى، حيث قسّم المناسب إلى حقيقى وإقناعى.

وكذلك التقسيم الغامض الذى وضعه للوصف المناسب الذى اعتبره الشرع. فإما أن يكون الشارع قد اعتبر نوعه فى نوعه، أو فى جنسه، أو جنسه فى جنسه، أو فى نوعه ... إلخ.

وكل ذلك كلام ارتجالى لا يصل لعمق مبحث المقاصد الشرعية [1].

*　*　*

(١) راجع الفصل الرابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

خاتمـــــة

بقيت كلمة أخيرة فى ختام هذا البحث لا بد من تسجيلها، ولو من باب «سد الذرائع»، أو لتصحيح أى فهم مغلوط لهدف هذه الرسالة.

لا ينبغى أن يقال إن هذا البحث بهذا الشكل يهدم ولا يبنى، على أساس التحفظات الكثيرة التى ذكرت تلميحًا وتصريحًا، من خلال أبواب وفصول ومباحث هذه الرسالة.

ولا ينبغى أن يقال إن هذا البحث يطرح المشكلة ويضخمها وينسى أو يتناسى تقديم الحلّ!.

هذا الكلام غير مقبول لعدة أسباب:

أولها: أن البحث – كما هو واضح – لم يرفض نظرية المقاصد كلّها جملة وتفصيلاً، بل أقر بأجزاء منها، ووضّح جوانب القوّة فى هذه النظرية، وشدّد على الاهتمام ببعض الجوانب المهملة فيها.

الثانى: لو افترضنا أن الجزء المرفوض أو المتحفظ عليه من النظرية يشكل غالبها – كمًا أو كيفًا –، فهذا نوع نقد لا هدم. والفرق كبير بين النقد المنهجى المعضد بالدليل، الملتزم بحدود الأدب والاحترام، وبين الهدم الاعتباطى العفوي الساذج، الذى يتضمن فى كثير من الأحيان جرأة وتطاولاً مرفوضين.

فليس معنى النقد التطاول، وكذلك ليس معنى التطاول النقد.

النقد العلمى له شروطه المنهجية – وقد حاول الباحث أن يراعيها –، فإذا فقد النقد هذه المنهجية صار تطاولا، أو ادعاءً لا دليل عليه. لذلك وجب على كل من يتهم شخصًا بالتطاول أو الهدم أو غير ذلك، أن يثبت عدم المنهجية العلمية فى كلامه.

الثالث: أن البحث – فى إطار المنهج العلمى نفسه – أشار إلى البدائل، وطرح بعض الحلول، وحدد بعض الاتجاهات التى ينبغى مراعاتها عند البحث فى موضوع مقاصد الشريعة، ومن أهمها:

١ – عدم الخضوع للادعاء القائل بقطعية نظرية مقاصد الشريعة، لأن ذلك يغلق باب الاجتهاد في الموضوع من البداية!.

٢ – استقراء أعمال كل من كتب واهتم بالموضوع من القدماء، خصوصاً الذين ألفوا مؤلفات مستقلة في المقاصد، وعلى رأس هؤلاء: ابن تيمية، وابن القيم، وابن عبد السلام، والقرافي.

٣ – ربط نظرية المقاصد بفروع الفقه. لأن الهدف في النهاية هو التطبيق، وليس السباحة الفكرية التي لا صلة لها بالواقع.

٤ – إلغاء أو تحجيم ذلك الارتكاز اللامبرر على موضوع الحدود الجنائية في نظرية المقاصد.

٥ – محاولة توضيح جوانب مراعاة المقاصد في جوانب العبادات والمعاملات – بكل أقسامها –، وكيف يقيم الشرع أهدافه ومقاصده ابتداءً، بدلاً من البحث في مسألة كيف يكون العقاب على من يعتدى عليها.

٦ – العودة إلى نصوص الشرع، والاحتكام إلى القرآن والسنة. وتلك هي مرجعية الأمة. أما الخوف من التجديد أو الكتابة – مع اتفاق ذلك مع القرآن والسنة، لأن الكلام غير موجود في كتب القدماء، فتلك ردّة ثقافية لا يغفرها التاريخ. والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

* * *

فهـرس الآيـات

(ق)

* * *

(ك)

الآيـــــــة	الصفحة
﴿ وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]	٢١٤، ٢٥٩
﴿ والفتنة أكبر من القتل ﴾ [البقرة: ٢١٧]	٢١٧-٢٧٩
﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ﴾ [الأنعام: ١٠٨]	٢٤٨
﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين * يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ [البقرة: ٨ – ٩]	٢٥٣
﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين * فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴾ [البقرة: ٦٥ – ٦٦]	٢٥٤
﴿ وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ﴾ [البقرة: ٢٢٨]	٢٥٤
﴿ ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ [البقرة: ٢٣١]	٢٥٤
﴿ والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ﴾ [الفرقان: ٦٨]	٢٦٢، ٢٦٩، ٢٨٣، ٢٩٧
﴿ واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ﴾ [الزخرف: ٤٥]	٢٦٨
﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطئا ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين	

الآيـــــة	الصفحة
﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾ [البقرة: ٢١٩]	١٦٥، ٢٠٠، ٢٠٤
﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ [النساء: ٤٣]	١٦٦
﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ [المائدة: ٩٠ – ٩١]	١٦٤–١٦٦–١٩٩–٢٠٧
﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ [الأعراف: ١٥٧]	٢١٣
﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ [النساء: ٢٩]	٢٣٣، ٢٩٤
﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ [المائدة: ٨]	٢٧٤

* * *

فهـــرس الأحـــاديث

فهـــرس المراجــــع

● القرآن الكريم

أولاً : كتب التفسير وعلوم القرآن :

* الجامع لأحكام القرآن . لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى ت : سنة ٦٧١ هـ . ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب . الثالثة . سنة ١٩٨٧م .

* جامع البيان عن تأويل آى القرآن . لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى . ت سنة ٣١٠ هـ . حققه وعلّق حواشيه : الشيخ محمود محمد شاكر . وخرّج أحاديثه : الشيخ أحمد محمد شاكر . ط . دار المعارف . بمصر . بدون رقم أو تاريخ .

* علوم القرآن ، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه . د . عدنان.محمد زرزور . ط . المكتب الإسلامى . الثانية سنة ١٤٠٤ هـ سنة ١٩٨٤م . بيروت – لبنان .

* فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية فى علم التفسير . للإمام محمد بن على الشوكانى . ت : سنة ١٢٥٠ هـ . تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة . ط . دار الوفاء للطباعة والنشر الأولى . سنة ١٤١٥ هـ . ١٩٩٤م . ج.م.ع .

● ثانيًا : كتب الحديث :

* الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان . للأمير علاء الدين ابن بلبان الفارسى . ت : سنة ٧٣٩ هـ . ط . مؤسسة الرسالة . بيروت – لبنان .

* التعيين فى شرح الأربعين . نجم الدين سليمان بن عبد الكريم الطوخى . ت : سنة ١٧١٦ هـ . تحقيق : أحمد حاج محمد عثمان . ط . مؤسسة الريان . ببيروت . والمكتبة المكية بمكة المكرمة . وهى الطبعة الأولى . سنة ١٤١٩ هـ . سنة ١٩٩٨م .

* سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعانى. ت: سنة ١١٢٨ هـ. ط. دار الكتاب العربى. بيروت – لبنان.

* سنن البيهقى. وهو كتاب: السنن الكبرى. والبيهقى هو: أحمد بن الحسين بن على البيهقى. ت: سنة ٤٥٨ هـ. ط. دار صادر. بيروت – لبنان.

* سنن الترمذى. أى: الجامع الصحيح. لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق وتخريج وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقى. ط مصطفى البابى الحلبى.

* سنن الدارقطنى. للإمام على بن عمر الدارقطنى. ت: سنة ٣٨٥ هـ. ط. دار المحاسن للطباعة. بالقاهرة.

* سنن الدارمى. للإمام عبد الله بن بهرام الدارمى. ت: سنة ٢٥٥ هـ. ط. دار إحياء السنة النبوية.

* سنن أبى داود. لأبى داود السجستانى. ت: سنة ٢٧٥ هـ. إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس. نشر محمد على السيد حمص.

* سنن ابن ماجة. تصنيف محمد بن يزيد بن ماجة. ت: ٢٧٥ هـ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى.

ط. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابى الحلبى.

* سنن النسائى. للإمام النسائى. ط. دار الدعوة تركيا – بدون رقم أو تاريخ.

* السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. لمحمد بن على الشوكانى. ت: ١٢٥٠ هـ. تحقيق محمد إبراهيم زايد. ط، دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان.

* ضعيف الجامع الصغير وزيادته. ط. المكتب الإسلامى بيروت – لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

* غاية المرام فى تخريج أحاديث الحلال والحرام. محمد ناصر الدين الألبانى . ط . المكتب الإسلامى . بيروت – لبنان .

* مسند أبى يعلى الموصلى . للإمام أحمد بن على بن المثنى التميمى . ت : سنة ٣٠٧ هـ. تحقيق وتخريج الأحاديث : حسين سليم أسد . ط . دار المأمون للتراث . دمشق .

* مسند الإمام أحمد بن حنبل . ط . دار صادر والمكتب الإسلامى بيروت – لبنان .

* المصنف . لعبد الرزاق بن همام الصنعانى . ت : سنة ٢١١ هـ. تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمى . ط . المجلس العلمى .

* المنتقى شرح موطأ الإمام مالك لأبى الوليد الباجى . ط . دار الكتاب العربى . بيروت – لبنان .

* موطأ الإمام مالك . ط . مؤسسة الرسالة . الثانية . سنة ١٩٩٣م . بيروت – لبنان .

* نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار . لمحمد بن على الشوكانى . ت : سنة ١٢٥٠ هـ. ط . دار الجيل . بيروت – لبنان .

● ثالثًا : كتب أصول الفقه وقواعده وتاريخه :

* الإحكام فى أصول الأحكام . لأبى الحسن على بن محمد الثعلبى الشهير بسيف الدين الآمدى . ت : ٦٣١ هـ. ط . دار الكتب العلمية . سنة ١٤٠٠ هـ سنة ١٩٨٠م . بيروت – لبنان .

* الإحكام فى أصول الفقه . لأبى محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى . ت : سنة ٤٥٦ هـ. تحقيق وتقديم وتصحيح : محمد أحمد عبد العزيز . ط . مكتبة عاطف سنة ١٣٩٨ هـ. سنة ١٩٧٨م . ج.م.ع .

* إعلام الموقعين عن رب العالمين . للإمام ابن القيم . تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل . ط . مكتبة ابن تيمية بالقاهرة . بدون رقم أو تاريخ .

* البحر المحيط فى أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعى الشهير بالزركشى. ت: ٧٩٤ هـ. تحرير: د. عبد الستار أبو غدة. مراجعة: عبد القادر عبد الله العانى. ط. دار الصفوة. الثانية سنة ١٩٩٢م ج.م.ع. الغردقة.

* البرهان فى أصول الفقه. لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى. ت: سنة ٤٧٨ هـ. تحقيق: د. عبد العظيم الديب. ط. دار الوفاء. الثالثة سنة ١٩٩٢. ج.م.ع. المنصورة.

* تعليل الأحكام. للأستاذ: محمد مصطفى شلبى. ط. دار النهضة العربية. بيروت – لبنان.

* الذخيرة. لشهاب الدين أبى العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجى. المشهور بالقرافى. ت: سنة ٦٨٤ هـ. تحقيق: د. محمد حجى ط. دار الغرب الإسلامى. الأولى سنة ١٩٩٤م. بيروت – لبنان.

* السياسة الشرعية فى ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. د. يوسف القرضاوى. ط. مكتبة وهبة. الأولى سنة ١٩٩٨م.

* شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول. لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى. ت: سنة ٦٨٤ هـ. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط. دار الفكر. الأولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣م. ببروت – لبنان.

* شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. لأبى حامد الغزالى. ت: سنة ٥٠٥ هـ. تحقيق: د. حمد الكبيس مطبعة الإرشاد ببغداد. بدون رقم أو تاريخ.

* الفروق. لشهاب الدين القرافى. ت: سنة ٦٨٤ هـ. ط. دار إحياء الكتب العربية الأولى. محرم سنة ١٣٤٥ هـ. بيروت – لبنان.

* قواعد الأحكام فى مصالح الأنام. لأبى محمد عز الدين بن عبد العزيز

ابن عبد السلام. ت: سنة ٦٦٠ هـ. راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. ط. دار الجيل. الثانية سنة ١٩٨٠م بيروت – لبنان.

* المستصفى من علم الأصول. لأبى حامد الغزالى. ت: سنة ٥٠٥ هـ ط. مكتبة المتنبى. ودار إحياء التراث العربى. بيروت – لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ط. الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨. بدون رقم.

* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. للشيخ علال الفاسى. ط. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء.

* الموافقات فى أصول الشريعة لأبى إسحاق الشاطبى. ت: سنة ٧٩٠ هـ. تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. دار المعرفة. الثانية سنة ١٩٧٥م. بيروت – لبنان.

* نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى. د. حسين حامد حسّان ط. مكتبة المتنبى. بالقاهرة. ١٩٨١م.

* نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى تأليف: د. أحمد الريسونى. ط. المعهد العالمى للفكر الإسلامى. والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الأولى. سنة ١٤١٢ هـ. سنة ١٩٩٢م. بيروت – لبنان.

● **رابعًا: كتب الفقه:**

* الاعتصام. لأبى إسحاق الشاطبى. ت: ٧٩٠ هـ. ضبطه وصححه أحمد عبد الشافى. ط. دار الكتب العلمية الثانية. سنة ١٤١٥ هـ سنة ١٩٩٥م. بيروت – لبنان.

* البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل فى مسائل المستخرجة. لابن رشد القرطبى. ت: سنة ٥٢٠ هـ. تحقيق: أحمد الحبابى. بعناية الشيخ عبد الله الأنصارى. ط. دار الغرب الإسلامى.

* شرح مختصر الروضة. لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن

عبد الكريم الطوفى . ت : سنة ٧١٦ هـ. تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركى . ط . مؤسسة الرسالة . الأولى . ١٩٨٧م .

* فتاوى الإمام الشاطبى . محمد أبو الأجفان . ط . مطبعة الكواكب . الثانية . ١٩٨٥ . تونس .

* الكافى فى فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل . لأبى محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى . ت : سنة ٦٢٠ هـ. ط . المكتب الإسلامى . بدون رقم أو تاريخ .

* مجموعة فتاوى ابن تيمية الكبرى . لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . ت : سنة ٧٢٨ هـ. ط . دار المنار سنة ١٤١١هـ. ١٩٩١ بمصر .

* مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلى وابنه محمد ط . مطبعة الحكومة الأولى سنة ١٣٨٦ هـ بالسعودية .

* المحلى . لأبى محمد ابن حزم الأندلسى . ت : سنة ٤٥٦ هـ بإشراف الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن . ط . مكتبة الجمهورية العربية . سنة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧م . بمصر .

* المغنى لابن قدامة المقدسى . ت : سنة ٦٢٠ هـ تحقيق : د . عبد الفتاح الحلو . ط . دار هجر .

● **خامساً : كتب اللغة**

* القاموس المحيط . للفيروز آبادى . ط . مؤسسة الريان .

* لسان العرب المحيط . للعلامة ابن منظور . أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة : يوسف خياط . ونديم مرعشلى . ط . دار لسان العرب . بيروت – لبنان .

* المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية . ط . مطبعة مصر . سنة ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠م .

● سادساً: كتب التراجم والسير والمعارف

* إحياء علوم الدين. لأبى حامد الغزالى. ت: سنة ٥٠٥ هـ. ط. دار المعرفة بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* الأعلام. قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. تأليف: خير الدين الزركلى. ط. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان الخامسة مايو ١٩٨٠.

* البداية والنهاية. للحافظ ابن كثير. ت: سنة ٧٧٤ هـ. ط. مكتبة المعارف. بيروت - لبنان. الثانية سنة ١٩٧٧.

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. للشيخ محمد بن على الشوكانى. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. ط. مطبعة السعادة بالقاهرة. الأولى. سنة ١٣٤٨ هـ.

* تهذيب الكمال فى أسماء الرجال. للإمام المزى. ت: سنة ٧٤٢ هـ تحقيق: د. بشار عواد معروف. ط. مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٣ هـ. ١٩٩٢م الأولى.

* ابن تيمية، حياته، عصره، آراؤه، فقهه. للإمام محمد أبو زهرة. ط. دار الفكر العربى. بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة. للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى. ت: سنة ٩١١ هـ. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. دار الفكر العربى. القاهرة. سنة ١٩٩٨ بدون رقم للطبعة.

* الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة. لابن حجر العسقلانى ت: سنة ٨٥٢ هـ. حققه وقدّم له ووضع فهارسه: محمد سيد جاد الحق. من علماء الأزهر الشريف. ط. دار الكتب الحديثة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب. تأليف: قاضى القضاة ابن فرحون اليعمرى المدنى المالكى. تحقيق: د. محمد الأحمدى أبو النور. ط. مكتبة دار التراث بالقاهرة.

* سير أعلام النبلاء. للإمام شمس الدين الذهبى. ت: سنة ٧٤٨ هـ. حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرناؤوط. ومحمد نعيم العرقسوسى. ط. مؤسسة الرسالة. الأولى. سنة ١٤٠٥ هـ. ١٩٨٤م بيروت – لبنان.

* شذرات الذهب فى أخبار من ذهب. لأبى الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى. ت: سنة ١٠٨٩ هـ. ط. المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت – لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* طبقات الشافعية الكبرى. للإمام السبكى ت: سنة ٧٧١ هـ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. ومحمود محمد الطناحى. ط. عيسى البابى الحلبى. الأولى. بدون تاريخ.

* الظاهر بيبرس. د. سعيد عبد الفتاح عاشور. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. سلسلة أعلام العرب (١٤). القاهرة سنة ١٩٦٣ هـ.

* العبرفى خبر من غبر. للإمام شمس الدين الذهبى. ت: سنة ٧٤٨ هـ. تحقيق: فؤاد سيد. ط. دائرة المطبوعات والنشر بالكويت. «سلسلة التراث العربى» سنة ١٩٦١م.

* العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تاليف: عمر بن أحمد بن عبد الهادى الحنبلى. تقديم: على صبح المدنى. مطبعة المدنى، المؤسسة السعودية بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* فوات الوفيات – تأليف: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى. ت: سنة ٧٦٤ هـ. حققه وضبطه وعلق حواشيه: محمد محيى الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. ومطبعة السعادة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية. تأليف: د. أميل يعقوب. ود. بسام بركة. ومى شيخانى. ط. دار العلم للملايين. بيروت – لبنان.

* كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فى تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر. للعلامة المؤرخ: عبد الرحمن بن خلدون. ت:

سنة ٨٠٨ هـ ضبط المتن ووضع الحواشى والفهارس : أ. خليل شحادة. مراجعة : د. سهيل زكار. ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الأولى سنة ١٤٠١ هـ سنة ١٩٨١م. بيروت – لبنان.

* المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر. تأليف : عبد المتعال الصعيدى. ط. مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة. بدون رقم أو تاريخ.

* مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. لصفى الدين عبد المؤمن البغدادى. ط. عيسى البابى الحلبى. الأولى. سنة ١٨٥٤م.

* معجم البلدان. لشهاب الدين أبى عبد الله ياقوت الحموى الرومى البغدادى. ط. دار صادر. ودار بيروت. بيروت – لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

* المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. بيروت – لبنان.

* مفاتيح العلوم الإنسانية. د. خليل أحمد خليل. ط. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت – لبنان.

* مقدمة ابن خلدون. للعلامة الفيلسوف المؤرخ : عبد الرحمن بن خلدون. ت : سنة ٨٠٨ هـ. ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢. بيروت – لبنان.

* مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. تأليف : عبد الرحمن دمشقية. ط. مكتبة ابن تيمية. الثالثة. سنة ١٩٨٩م. القاهرة.

* الناصر محمد بن قلاوون. د. محمد عبد العزيز مرزوق. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ.

* النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. لجمال الدين أبى المحاسن يوسف ابن تَغْرِى بَرْدِى الأتابكى. ت : سنة ٨٧٤ هـ. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعات والنشر. وهى طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب. وليس لها رقم أو تاريخ.

* نزهة الأساطين فيمن ولى مصر من السلاطين. تأليف: عبد الباسط خليل الملطى. تحقيق: محمد كمال الدين. ط. مكتبة الثقافة الدينية. الأولى. سنة ١٩٨٧م. القاهرة.

* نيل الابتهاج بتطريز الديباج. أحمد بابا التنبكتى السودانى. ط. دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان.

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لأبى العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلّكان. ت: سنة ٦٨١ هـ. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. الأولى. سنة ١٩٤٨م.

* ● * ● *

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة
– الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي	١٣٣
– الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشي	١٥٧
● **الباب الثاني: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**	١٦٩
– الفصل الأول: موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين	١٧١
– الفصل الثاني: أسس المقاصد عند ابن تيمية	٢٠٢
– الفصل الثالث: ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية	٢٦١
– الفصل الرابع: طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية ...	٣٠٣
● **الباب الثالث: مقررات ونتائج مستخلصه**	٣١٧
مقدمة	٣١٩
المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة	٣٢١
المبحث الثاني: جوانب القوة في نظرية المقاصد	٣٣١
المبحث الثالث: جوانب الضعف في نظرية المقاصد	٣٣٦
خاتمة:	٣٤١
فهرس الآيات	٣٤٣
فهرس الأحاديث	٣٥٢
فهرس المراجع	٣٥٦
فهرس الموضوعات	٣٦٦

* * *

This study includes the following:

Introduction Followed by a preface and a discussion of the following three themes:

Theme 1. Definition of terminology – theory of Islamic Legislation Purposes.

Theme 2. Reasons Behind the Selection of the period studied.

Theme 3. Briefing about Ibn- Taymiya

This is followed by three chapters

- **Chapter (1) Islamic Legislation at the Fundamentalists**

Section (1) Islamic Legislation Purposes at Al- Imam Ibn – Hazm Thahiri

Section (2) Islamic Legislation Purposes at Imam Al – Jweini

Section (3) Islamic Legislation Purposes at Abi – Hamid Al - Ghazali

Section (4) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Fakhr–Eldeen Al-Razi

Section (5) Islamic Legislation Purposes at Seif – Eldeen Al Amidi

Section (6) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Al–Izz Ibn-Abdelsalam

Section (7) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Qurafi

Section (8) Islamic Legislation Purposes at Najm–Eldeen Al–Tofi Al-Hanbali

Section (9) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Shatbi

Section (10) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Zarkashi

- **Chapter (2) Islamic Legislation Purposes at Ibn.**

Section (1) Ibn - Taymiya is position of fundamentalists is divisions.

Section (2) Principals of purposes at Ibn.

Section (3) what are the Islamic Legislation purposes at Ibn.

Section (4) Methods of knowing Islamic Legislation Purposes at Ibn.

- **Chapter (3) Results and Conclusion**

Section (1) Explanation of Islamic Legislation purposes theory.

Section (2) Strengths in Islamic Legislation purposes theory.

Section (3) Weaknesses of Islamic Legislation purposes theory.

Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department

Islamic Legislation Purposes Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists

From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study

A thesis Submitted for Masters degree

By

Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi

Supervised by

Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan

2000

Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department

Islamic Legislation Purposes
Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists

From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study

A thesis Submitted for Masters degree

By

Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi

Supervised by

Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan

2000